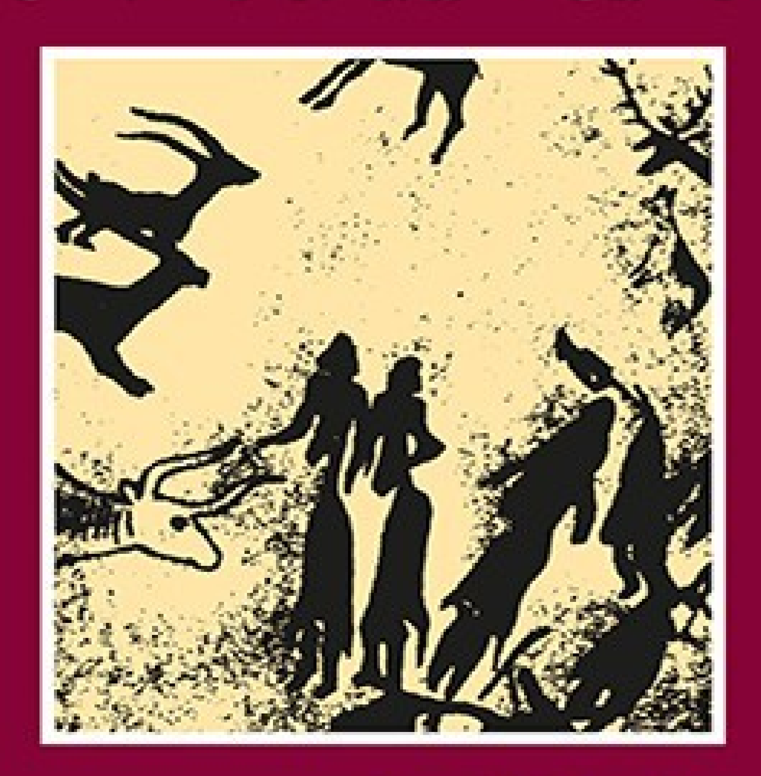
التمييز الجنسي و العلم

دراسات في تاريخ الانثروبولجيا والمجتمع الأمومي



ايفلين ريد

ترجمة: رغد قاسم







التمييز الجنسي والعلم

Sexism and Science

EVELYN REED

- اسم الكتاب: **التمييز الجنسي والعلم**
- المــؤلــف: **إيفلين ريـد**
- ترجمة: **رغد قاسم**
- تدقيق: **زهراء عباس**
- الطبعة الأولى **2021**

First edition, 1978

Thirteenth printing, 2018

التوزيع: «منشورات نصوص» و«دار الخيال»

ISBN: 978-614-8041-06-8

- الإخراج الفني: TRIGRAPHICS DESIGN & PRINTING





لبنان ، بيروت ، شارع الحمرا ، بناية رسامني ، الطابق الثالث

العراق ، بغداد ، شارع المتنبي ، بناية عصرف الرشيد ، الطابق الاول

00961 01 740 495 ، 00961 78 938 980

www.nousous.com nousous.ir@outlook.com

إيفلين ريد

التمييز الجنسي والعلم

دراسات في تاريخ الانثروبولجيا والمجتمع الأمومي

ترجمة: رغد قاسم



المحتويات

عن المؤلفة

إيفلين ريد (1905 - 1979) كاتبة أمريكية، لها العديد من الأعمال التي تبحث في أصول اضطهاد النساء وصراعهنّ في سبيل التحرّر.

انضمّت ريد إلى الحركة الاشتراكية في عام 1940 وظلّت عضوًا قياديًّا في حزب العمال الاشتراكي حتى وفاتها. على مدى أربعة عقود خاضت العديد من المعارك في سبيل الديمقراطية والحقوق النقابية العمالية، والتضامن مع النضالات الثوريّة في جميع أنحاء العالم.

كانت مشاركة نشطة في الحركة الليبرالية النسائية في الستينيات والسبعينيات، كما كانت ريد عضوًا مؤسّسًا للتحالف الوطني لدعم حق المرأة في الإجهاض عام 1970. خلال تلك السنوات قامت إيفلين ريد، بتقديم العديد من الخطابات والمناظرات حول حقوق المرأة في جميع أنحاء الولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزيلندا واليابان وأيرلندا وبريطانيا و فرنسا.

من بين المؤلفات الأخرى للكاتبة: كتاب تطوّر المرأة، مشاكل تحرير المرأة، هل البيولوجيا قدر النساء؟ وكتابها مع جوزيف هانسن وماري أليس ووترز بعنوان مستحضرات التجميل، الأزياء، واستغلال النساء.

مقدمة

العلم كتعريف وكتقليد، يفترض الموضوعية التامة، من دون تحيّز، لكن ذلك على أيّ حال عالم المُثل لا الواقع.

إنّ أنشطة ونظريات المجتمع العلمي لا تعمل في فراغ. بل تخضع لكلّ التحيزات الموجودة في النظام الاجتماعي الحالي؛ والتي بدورها تؤثّر، وأحيانًا تشوّه استنتاجات العلماء.

إنّ تأثير التمييز الجنسي يميل إلى أن يكون أقوى في فروع العلوم الأقرب إلى حياة الإنسان و تاريخه وقيمه. ومن بينها علم الأحياء (البيولوجيا)، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والعلوم الأحدث وهي علم الأحياء الاجتماعية، وعلم الرئيسيّات. وهذهِ هي التخصّصات العلميّة التي تمت مناقشتها في هذا الكتاب.

مقالات هذا الكتاب، لا تستهين بالاكتشافات الأصيلة والتقدّم الذي حققه العاملون في هذهِ المجالات المتنوعة. لكنها تهدف بدلاً عن ذلك للفت النظر إلى تسلّل المفاهيم العلميّة الزائفة التي تشوّه بحوثهم، واستنتاجاتهم.

الكثير من الكتابات العنصرية في السنوات الماضية بوسعك أن تجدها في استنتاجات بعض علماء الوراثة وغيرهم من الكتّاب. لم يتم الاهتمام إلا قليلاً لوجود القوالب النمطيّة المتحيّزة جنسيًّا في البيولوجيا والعلوم الاجتماعية التي يتحدث عنها هذا الكتاب. بعض هذهِ النقاط سبق وسُلّطَ الضوء عليها من قبل مؤيّدي المرأة، لحساسيّتهم تجاه هذا الموضوع، ولكونهم على بيّنة من الضرر الذي تسببه مثل هذهِ الأفكار المتحيّزة على البحث العلمي عن الحقيقة، أو على قضيّة تقدّم المجتمع.

المقالات الثلاث الأولى من هذا الكتاب تهتم بالعلوم الأحدث وهي علم الأحياء الاجتماعية (السوسيوبيولوجيا)، وعلم الرئيسيّات. والمقالات الخمس الباقية تتعامل مع الأنثروبولوجيا، كلّ هذهِ المقالات هي حصيلة اشتغالي في موضوع التطوّر الاجتماعي للنساء، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار كلّ ما كُتب هنا ملحقًا لكتابي «تطوّر المرأة»

إيفلين ريد

تشرين الثاني – 1977

الفصل الأول

علم الرئيسيّات والتحيّز الجنسي

(1977)

علم الرئيسيّات (Primatology) هو مصطلح جديد لفرع خاص من العلوم، يدرس هذا العلم القردة والقردة العليا. إنّ دراسة القردة والقردة العليا بحدّ ذاتها ليست دراسة حديثة بالطبع، فقد بدأ الاهتمام بدراستها منذ حديث داروين عن أصل الإنسان باعتباره واحدًا من الرئيسيّات. ثم دخل مصطلح «علم الرئيسيّات» حيّز الاستخدام مع مطلع الستينيات، تزامنًا مع الزيادة المفاجئة للبيانات المتوفرة من دراسة هذهِ الكائنات وعاداتها.

إنّ موجة الاهتمام هذهِ انطلقت في اتّجاهين رئيسيين، مع بعض التداخل بينهما. فمن جهة كان المؤمّل أن تسفر نتائج البحوث التجريبية على العيّنات المخبرية عن معلومات مهمة للكيمياء الحيوية، والطب، وعلم الفسلجة (علم وظائف الأعضاء)، وعلم النفس.. إلخ. ومن ناحية أخرى كان من المتوقع أن تساهم الدراسات الميدانية للرئيسيّات وسط بيئتها البريّة في إلقاء الضوء على سلوك الإنسان من خلال فهم حياة الرئيسيّات بشكلٍ أوسع. مثل هذهِ الملاحظات ستكون ذات فائدة عظيمة لعلماء الأنثروبولوجيا وغيرهم من المهتمين بما يُدعى عادةً «علم الأناسة» والذي يهتم بما بعد التحوّل من صورة القرد العليا إلى صورة الإنسان.

لسوء الحظ، ولد علم الرئيسيّات وسط صعوباتٍ جمّة، فالتعدي المستمر من قبل البشر على جيرانهم السّابقين قد قلّص أعداد الحيوانات «البريّة»، كما تمّ تقييد حرية الحيوانات المتنقلة ضمن قطاعات والدفع بهذهِ الحيوانات البريّة للسكن في نطاقات معينة أو محميّات، مما غيّرها بدرجةٍ أو

بأخرى تارةً بفعل ازدحام الأرض بالبشر، وتارةً بسبب الاتصال بالبشر. إلى جانب هذهِ المشاكل العملية، كان هناك تدهورٌ فكريٌّ ترك آثاره على علم الأنثروبولوجيا، وألقى بظلاله على علم الرئيسيّات الناشئ توًّا.

معظم علماء القرن العشرين هم خصوم معاندون للمنهج التطوّري لمؤسّسي علم الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر، وقد مرّ وقت طويل لم يتم فيه استبدال نهج هؤلاء الروّاد بأيّ منهجٍ نظريّ شاملٍ في حقل الدراسات الميدانية الوصفية. العديد من علماء الرئيسيّات اتّبعوا نفس هذا المسار التجريبي الضيق، متجنّبين النظريّات الشاملة فقيّدوا أنفسهم بدراساتٍ محدّدةٍ عن الأنواع المختلفة من الرئيسيّات.

إنّ الدراسات التجريبية ضرورية لتطوّر أيّ علم، إذ إنّها توفر الأدلة اللازمة لدعم وإثبات أو دحض النظريّات، ومع ذلك، لا يمكن أن تصبح الدراسات التجريبية بديلاً عن الاستشراف النظري الممنهج، فكما يشير ستيوارت أ. ألتمان (Altmann .A Stuart): «هناك خطر ناتج عن التسارع المتهوّر في حقل دراسة الرئيسيّات حاليًّا، لأنّ الدراسات التجريبية تتقدم بسرعةٍ غير معقولةٍ مقارنةً بالفكر النظري الممنهج» ويضيف: «العبرة واضحة: يجب أن تسير الدراسات التجريبية بالتّوازي مع الفكر النظري الممنهج». (1)

إنّ المذهب التطوّري ركيزة أساسيّة لأيّ عملٍ فكريّ يتناول بالشرح نشوء الإنسان من بين الرئيسيّات. أمّا علماء الرئيسيّات الذين يجتنبون هذا المذهب، فيمكنهم وبسهولة تقديم الانطباع الخاطئ بأنّ الحيوانات الرئيسيّة اليوم هي نفس الرئيسيّات قبل ملايين السنين، عندما لم يكن هناك سوى أعدادٌ قليلة فقط من البشر، بينما كانَ العالم وقتها مأهولاً بغالبيّة من الحيوانات البريّة،من ضمنها أعداد كبيرة من الرئيسيّات. هذهِ النسبة انعكست اليوم بشكلٍ كبيرٍ إذ يوجد حاليًّا ما يقارب 4 بليون إنسان في العالم. بينما تقلّصت أعداد الحيوانات البريّة للغاية وطوّقتها المدنية، إلى حدّ أنّ جزءًا عظيمًا منها أصبح مهدّدًا بالانقراض. لذا سيكون من غير العلمي المطابقة بين سلوك قلّة من الأنواع الباقية من الرئيسيّات اليوم، مع أسلافها من الحيوانات، فما بالك بمقارنتها بالإنسان.

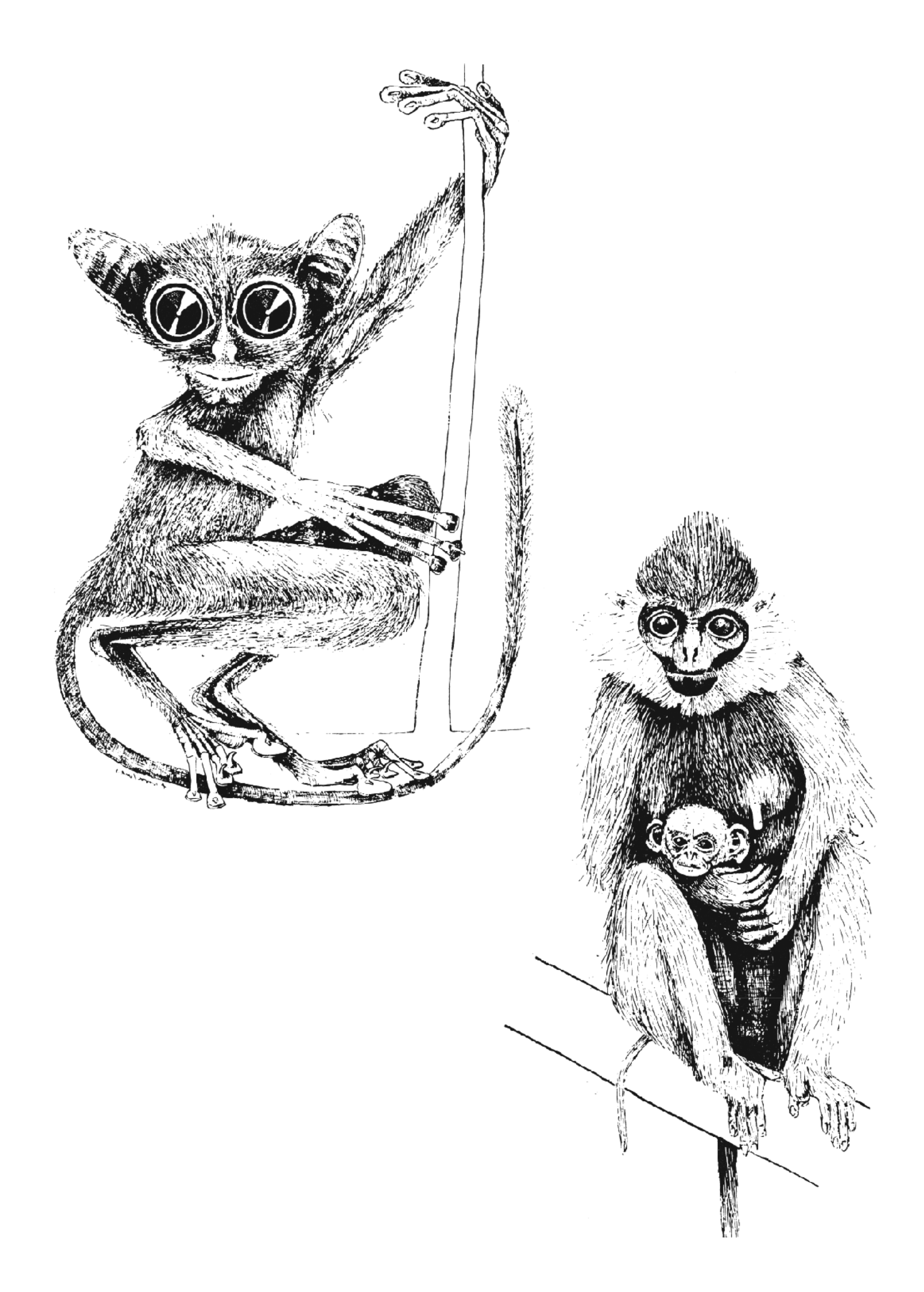
وقد حذّرَ بعض الباحثين من هذا المنزلق. ففي ورقةٍ مشتركةٍ بينهما، أشار كلٌّ من س.ل واشبرن (.L.S) (Washburn) ود.ا. هامبورغ (Hamburg .A.D) إلى التالي: «ثمّة مشكلة رئيسيّة في دراسة تطوّر السلوك، وهي أنّ القردة والقردة العليا المعاصرة، ليست مماثلة لأسلاف

الإنسان» لقد حذّرا كذلك من جعل الدراسة الميدانية التجريبية بديلاً عن المذهب التطوّري، أو استبدال دراسة الحيوانات بالدراسة المباشرة للإنسان. وفي توبيخهما لبعض زملائهما من العلماء يقولان: «نحن نردّد هنا تصريح سيمبسون (Simpson) عام 1964 بأنّ مائة عامٍ بلا داروين كافية». [2]

في سبيل المقارنة، دعونا نتفحّص الأسس النظرية التي وضعها العلماء الأوائل، من قبل أن ينال علم الرئيسيّات اسمه حتى.

الأسس النظرية

بحكم من نهجهم التطوّري، فإنّ المختصّين بالطبيعة وعلماء التشريح، وعلماء الأحياء كان بمقدورهم تحديد تسلسل الحياة الحيوانية، من السمك -أوّل أشكال الحيوانات الفقارية - إلى الحيوانات العليا فيما بعد، حيث تقف الرئيسيّات على قمّة التطوّر الحيواني. أمّا في داخل رتبة الرئيسيّات نفسها، تقف القردة من أشباه الإنسان (الأنثروبيدات) أعلى من بقيّة القردة. وفي الوقت ذاته فإنّ أشباه الإنسان (الأنثروبيدات) الأربعة الموجودة حاليًّا وهي الغوريلا، والشمبانزي، وقرد الأوتان وقرد البابون ليسوا سوى أبناء عمّ بعيدين، لأسلافهم من القردة العليا التي تطوّر عنها الإنسان.



أنثى حيوان الأبخص (Tarsiers) (إلى اليسار)، يعود تطوّر اليد بسبب الحياة على الأشجار إلى هذا النوع، أنثى قرد اللنغور (Langur) ونسلها (إلى اليمين) تطوّرت

الرعاية الأموميّة للطفل بشكلٍ كبيرٍ بين الرئيسيّات لاسيّما في القردة العليا.

لقد وضّح روّاد علم الرئيسيّات كذلك الأعضاء البيولوجية والعوامل البيئيّة الأساسية، التي تطوّرت خلال ملايين السنين من مسار التطوّر الحيواني لإظهار كيف نشأ الإنسان، ولمَ لا يمكن أن يكون قد نشأ من أيّ نوعٍ أدنى من نوع القردة.

إنّ من بين أهمّ المتطلبات البيولوجية المسبقة لنشوء الإنسان هو حرية حركة اليد – هذا العضو الذي لا غنى عنه لظهور الإنسان الماهر، صانع الأدوات - فبينما استخدمت الثدييات من ذوات الأربع، حاسّة الشم لتستكشف طريقها، طوّرت الرئيسيّات الوقوف المستقيم وفصلت بين وظيفة اليدين والقدمين. وبدلاً عن أكل الطعام وهو على الأرض باستخدام الأسنان، تستطيع الرئيسيّات أن تقتلع المأكولات وتنقلها إلى فمها. كما أنّ بإمكان الرئيسيّات تعديل الأشياء كالعصى والحجارة، لجعلها أدوات لها، مما يعطي انطباعًا بأنّ وجود رابطٍ بين الدماغ واليد هو ما يجعل تلك الحيوانات متقدّمةً في مستوى ذكائها على كلّ الحيوانات الأدنى منها. وقد شرح عالِم التشريح البريطاني ف.وود جونز (F. Wood Jones) بالتّفصيل كيف أدّت نشاطات استخدام اليد إلى تطوّر أدمغة القردة العليا. (3)

دبليو ليغروس كلارك (W.E. LeGros Clark)، من متحف التاريخ الطبيعي البريطاني، يعمل على تتبّع تطوّر الرئيسيّات من زبابيات الشجر (Treeshrew) -أولى أشكالها - إلى الهبار (الليمور lemur)، والأبخص، إلى قرد المكاك (macaque) من قردة العالم القديم صعودًا إلى القردة العليا من الغابون (gibbon) والشمبانزي. وفي الوقت ذاته فإنّه يُحذّر قرّاءه من التفكير بوجود «تسلسلٍ خطيّ للتطوّر»، كما لو أنّ الريئيسيّات الحالية هي من سلالة أجدادهم ذاتها، أو أنّ الإنسان قد تطوّر في خطّ مباشرٍ من حيوانٍ موجودٍ إلى الآن. كتب كلارك:

«طبعًا، لا يجب أن نستنتج أنّ الإنسان قد تطوّر فعليًّا من أسلاف قردة الشمبانزي، أو أنّ هناك قرْدًا قد تطوّر من حيوان الليمور الموجود اليوم» (4)

إلى جانب اليد والدماغ، ثمّة عاملٌ أساسيٌّ آخرٌ ساهم في التفوّق البيولوجي للرئيسيّات وهو طول فترة حضانة الأم لطفلها ورعايتها له،على عكس بقيّة الثدييات الأدنى رتبة. إذ تلد الفئران والأرانب من أربع إلى إثني عشر مولودًا في ذات الوقت، وتنضج الصّغار جنسيًّا خلال ستة إلى

ثمانية أشهر، ثم تصل إلى نضجها التام في غضون سنة واحدة فقط. بينما تُنجب قردة الرباح (البابون - Baboon) طفلاً واحدًا في كلّ حمل، ويصبح الصغير ناضجًا جنسيًّا في السنة الثالثة من عمره، بينما يكتمل نموّه في سنّ الخامسة. القردة العليا تقع على قمّة هذا المقياس إذ تلد الأنثى طفلاً واحدًا كذلك، ويصل صغيرها مرحلة البلوغ الجنسي عند السنة الثامنة، ولا يكتمل نضجه حتى يبلغ العاشرة من العمر. إنّ معدّل النموّ البطيء هذا أقرب لمعدّل نموّ الإنسان أكثر من قربه للقردة، إذ يصل الطفل البشري إلى البلوغ الجنسي في الثالثة عشر، ويكتمل نضجه بين سنة العشرين وسنة الخامسة والعشرين.

يحدث هذا التطوّر البطيء للصغار فقط في حالة طول رعاية الأم لوليدها، كما هو الحال في القردة العليا. وهذا الأمر له أهمّية قصوى في تطوّر الصفات المتقدّمة لهذهِ الكائنات. ففي الحيوانات الأدنى والتى تكون فترة رعاية الأم لصغارها أقصر، يضطرّ نسلها للنضج بشكلٍ أسرع، ليصبح معتمدًا على ذاته. أمّا في الرئيسيّات التي تكون فترة حضانتها لصغارها أطول، يكون بوسع الحيوان الصغير أن يتعلم عن طريق المحاكاة ويكتسب الخبرة، فيعدّل ذلك من أنماط السلوك، ويمنح الحيوان قدراتٍ استنتاجيّةٍ وذكاءً أكبر.

لقد حلّل روبرت بريفولت (Briffault Robert) بالتفصيل أهمّية طول فترة رعاية الأم لصغيرها في تطوير هذهِ الصفات(5). وفي الآونة الأخيرة أشار واشبرن وهامبورغ إلى النقطة ذاتها. لقد كتبا عن القردة والقردة العليا «أنّها تنضج ببطءٍ، وهناك سببٌ قويٌّ لنفترض أنّ فترة الحماية الطويلة لليافعين هي للسماح لهم بالتعلم وبالتالي التكيّف مع مجموعة متنوعة من المواقف». (6)

ولكن هنالك جانبٌ آخرٌ لامتداد فترة الحضانة هذهِ، وهي تأثيرها على الإناث أنفسهن. فقد صارت وظيفة الإناث في رعاية وحماية أطفالهن أكثرشمولاً، إذ إنّ طول الفترة التي تتدرب فيها على القيام بذلك، جعل من النساء الجنس الأذكى، والأكثر قدرةً وزادهنّ سعةً في الحيلة. وهذا الموضوع عالجه بريفولت كذلك. وهذا قد يفسّر السبب في كون إناث الحيوانات غالبًا ما يتم اختيارهنّ من أجل التجارب التي تتعلق بالذكاء. فكما يشتكي أحد الكتّاب:

«كل الدراسات المكثفة على أفراد الشمبانزي، بما في ذلك اختبارات اللغة، كانت عيّنة البحث فيها أنثى. لقد حان الوقت لذكور الشمبانزي للمطالبة بالمساواة في التعامل» (7)

إنّ تتبّع الخط المستمرّ لأشكال الحياة من الأدنى إلى الأعلى مكّنَ علماء الأحياء التطوّرية من الكشف عن السبب والكيفية التي جعلت الإنسان يُصنّف ضمن الأنواع الأنثروبويدية (Anthropoid) (أشباه الإنسان) وليس ضمن غيرها. على أيّ حال، من الضروريّ عند تقييم حياة الجنس البشري أن نذهب إلى ما هو أبعد من استمراريّة التطوّر الحيواني والوصول إلى النقطة التي انفصل فيها وبشكلٍ حاسمٍ عن عالم الحيوان، حين تمّ القفز إلى نوعٍ جديدٍ من التطوّر، وهو التطوّر الاجتماعي للإنسان.

إنّ الكثير من العلماء يتغاضون عن هذا الفارق الحيوي بين التطوّر البيولوجي والتطوّر الاجتماعي. على سبيل المثال تكتب جين ب.لانكستر (Lancaster .B Jane): «لقد تطوّر الجنس البشري وامتدّ وفق نفس العمليات التطوّرية التي حدثت لباقي أشكال الحياة الحيوانية» (8) رغم أنّ هذا ينطبق على تطوّر الإنسان فقط حتى النقطة التي انتقل فيها القرد الأعلى إلى أشباه الإنسان.

لقد أكّد جورج غايلورد سيمبسون (Simpson Gaylord George) أنّه على عكس جميع أنواع الحيوانات، والتي تطوّرت عبر شكلٍ واحدٍ من أشكال التطوّر (التطوّر العضوي أو الطبيعي)، فقد تطوّر البشر من خلال نوعٍ جديدٍ كليًّا من التطوّر وهو التطوّر الاجتماعي (9). علاوةً على ذلك، فإنّ التطوّر الاجتماعي الجديد قد تزايد ليحلّ بالتدريج محلّ التطوّر البيولوجي القديم. إلى درجة أنّ البشر فقدوا اليوم وبصورةٍ عمليةٍ كلّ الأنماط السلوكية والغرائز التي ورثوها من أسلافهم من الحيوانات. وقد تمّ استبدال تلك السلوكيات بردود الفعل المشروطة اجتماعيًّا.

بمعنى آخر فإنّه ولغرض فهم ماهية الكائن البشري، ليس كافيًا تحليل المحدّدات البيولوجية المسبقة اللازمة لإضفاء الطابع الإنساني للكائن فقط. بل من الضروري إماطة اللثام عن الشروط الخاصة والمميزة للغاية، التي تقوم على أساسها حياة الإنسان، تلك الشروط التي لا يستطيع النجاة من دونها. هذهِ المعضلة تمّ توضيحها للمرّة الأولى بواسطة فريدريك إنجلز في مقالته «دور العمل في تحويل القرد إلى إنسان» (10). إنّ فرعنا من القرود العليا، مجهّزٌ باليدين التي سمحت لنا بصناعة الأدوات واستخدامها في نشاطات العمل المنهجية. ولقد أصبح إنتاج وإعادة إنتاج ضروريات الحياة –وهو أمر لا يستطيعه أيّ حيوانٍ آخر - من ضروريات بقاء الإنسان وتقدّمه. وهو وضع مستمرّ حتى يومنا هذا.

لذلك تمثّل صناعة الأدوات والعمل، نقطة التمايز الأولى بين الإنسان والحيوان ما دامت هذه النشاطات تمثّل أساسيّات الحياة الاجتماعية. وفقًا لصياغة الأنثربولوجي كينيث اوكلي (Kenneth .P Oakley): «الإنسان حيوانٌ اجتماعي، يتميّز بالثقافة، وبالقدرة على صناعة الأدوات، والقابلية على إيصال الأفكار» (11) في الآونة الأخيرة، أكّد جون نابير (Napier John) على ذلك بقوله: «على الأرجح فإنّ التعريف الأكثر قبولاً بصورةٍ عامةٍ للإنسان في الوقت الحالي هو تعريفه على أنّ الإنسان صانع الأدوات» (12)

حتى البنية البيولوجية للبشر قد تغيّرت تحت تأثير أنشطة العمل. لقد فقدوا معطف الشعر الذي يغطيهم، كما اكتسبوا وقفةً مستقيمةً بشكلٍ كاملٍ، وتطوّرت اليد ليصبح الإبهام في وضعٍ متقابلٍ مع باقي الأصابع، والأنماط السلوكية قد تغيّرت كذلك. فقد كان البشر مضطرّين لكبح وقمع فرديّتهم الحيوانية والروح التنافسية السابقة، واستبدال هذهِ الصفات بالقواعد الاجتماعية والثقافية المطلوبة من أجل تأسيس الحياة الإنسانية.

إنّ أهمّ النتائج بعيدة المدى لنشوء البشر، تتمثّل في كونهم هم لوحدهم من كانوا قادرين على اجتياز الحواجز التي تُبقي الحيوانات مقيّدةً داخل حدودها البيولوجية. استغرق الأمر عشرات الملايين من السنين لتطوّر السمك، وإنتاج الحيوانات الثديية، والملايين من السنين لتتطوّر القردة العليا، لكن حتى بعد تلك البلايين من السنين، فإنّ كلّ الحيوانات، حتى القردة العليا الأكثر مرونة ظلت مقيّدةً بسلاسل القيود البيولوجية. فرعٌ واحدٌ من الحيوانات، وهو فرعنا نحن، هو الوحيد الذي كان قادرًا على كسر هذهِ الأغلال واكتساب قدراتٍ غير محدودةٍ متوارثةٍ في قدرة البشر على العمل، والقدرة على تغيير أنفسهم من أجل تطوير قابليات جديدة لتأمين قدرتهم على السيطرة على الطبيعة أكثر من أيّ وقتٍ مضى.

إنّ هذا التميّز النوعي للإنسان قد تمّ تأكيده في مراجعة تمّ نشرها في أبريل عام 1977 في مجلة السَاينتفيك أميريكان (American Scientific) عن كتابٍ جامعي وصيادي صحراء كالهاري، من تحرير ريتشارد لي (Lee .B Richard) وإيرفين دي فور (DeVore Irven) إذ وضّحا النقطة التالية:

«يفوز الجاوي[1] (Gwi) بالطعام والشراب في تلك الأشهر الجرداء من خلال الحفر باستخدام العصا. إنّ هذا العمل الشّاق تتم مكافأته من البرودة الموجودة في طبقات التربة الداخلية

حيث يوجد نوعان من الدرنات التي تنمو هناك، نوعٌ يوفّر الغذاء، والنوع المرّ الذي يحتوي في داخله على الماء. حتى قرد البابون الذكي الذي يستوطن الكثير من مناطق الصحراء، لا يمكنه العيش في هذهِ الأنحاء من الصحراء، لأنّه لا يتقن الحفر بالعصا؛ وحده الإنسان الأكثر ذكاءً يستطيع البقاء على قيد الحياة هنا»

لدى غوردون تشايلد (Childe Gordon) فرضيّة تحاول إجابة التساؤل عن السبب الذي جعل فرعًا واحدًا فقط من القردة العليا، يصل لهذا التغيّر الثوري من الحيوان إلى الإنسان؟ مجيء العصر الجليدي قبل مليون سنة أنتج تغيّراتٍ كارثيّةٍ في المناخ، وقد أثّرت تلك التغيّرات على جميع الأنواع الحيّة على الأرض. وأخذ النضال من أجل البقاء أبعادًا هائلةً، حتى أنّ بعض الأنواع تمّ محوها بالكامل. أمّا فرعنا من أشباه الإنسان، فربما كان متقدّمًا من الناحية البيولوجية إلى حدّ أنّه لا توجد أيّ أساليب تكيّف حيوانية أكثر تقدّمًا يمكن اعتمادها. لأنّه في تلك الفترة بالذات ظهر أوّل أشباه الإنسان، من القردة صانعي الأدوات للمرّة الأولى على الأرض. يكتب تشايلد «لقد ظهر الكائن الأكثر فضولاً على وجه الأرض، وهو الإنسان» [13]

نفس وجهة النظر هذهِ أدلى بها وليام هويلز (Howells William) من متحف التاريخ الطبيعي الأميركي والذي كتب: «من المثير للدّهشة أن يكون العصر الجليدي المفاجئ والشديد، قد صادف وبتوقيتٍ مناسبٍ في نفس الفترة – أو بعدها بقليل - التي بدأ فيها الإنسان يتطوّر ليصبح كما هو عليه الآن» [14] واجه أسلافنا تحدّي الظروف الطبيعية القاسية بقدرتهم على صناعة الأدوات والعمل في سبيل البقاء، وبالتالي استطاعوا العبور من شكل الوجود الحيواني إلى النمط الإنساني للحياة.

هذهِ الأسس النظرية تمّ تطويرها بواسطة العديد من العلماء من قبل أن يوجد علم الرئيسيّات كعلمٍ منفصلٍ حتى. وهذا يثير تساؤلاً: إلى أيّ مدى جهّزت هذهِ المبادئ التوجيهية الخلفية المعرفية لتفسير علماء الرئيسيّات للسلوك الحيواني الذي يقومون بدراسته؟ الإجابة هي أنّه بينما التزم البعض منهم نهجًا علميًّا أصيلاً، كان الكثيرون لا يمتلكون مثل هذا النهج. وهذا القسم الأخير من الباحثين تأثّر بالسلوكيات المعادية لنظرية التطوّر، وهذهِ السلوكيات تهيمن اليوم على حقل الأنثروبولوجيا. هذا يؤدّي بهم للوصول إلى نوعين من التقيمات الخاطئة: الخطأ الأول هو أنّ البشر لا يفرقون إلّا

بمقدارٍ ضئيلٍ عن باقي الرئيسيّات، والخطأ الثاني أنّ الإناث لطالما كنّ جنسًا تابعًا لهيمنة الذكور. دعونا الآن نفحص هذين المقترحين:

أوّلاً: هل الرئيسيّات صانعة للأدوات وآكلة للحوم؟

حاول العلماء لبعض الوقت إيجاد «الحلقة المفقودة» بين القردة العليا والإنسان من خلال مقارنة عظام وجماجم الحفريات. وحين فشل هذا الاختبار التشريحي البحت بسبب أنّ الاختلافات خلال فترة الانتقال كانت بسيطة للغاية، قام العلماء بجعل صناعة الأدوات معيارًا للتميّز. فإذا تمّ العثور على قطعٍ أثريّةٍ بشريّة الصنع في نفس مكان الجماجم والعظام، كان هذا دليلهم على وجود الإنسان صانع الأدوات.

لم يترك فريدريك إنجلز هذا الأمر، فقد وضّح أنّ الأدوات كانت وسيلةً لإنجاز العمل؛ لذا وبمعنى أكثر شمولاً، إنّ العمل يمثّل نقطة الانطلاق من الحيوانيّة إلى الإنسانيّة. ستيفين جاي غولد (Gould Jay Stephen) وهو عالم جيولوجيا من جامعة هارفارد، أطلق مؤخرًا على هذا الإقتراح تسمية «الحلقة المفقودة» وفي الوقت ذاته اعترف بـ «أنّ القليل من العلماء كانوا قادرين على تمييز هذهِ الحلقة المفقودة حين عثروا عليها».(15)

لقد تمّ تجاهل نظريّة العمل كأصلٍ لنشأة المجتمع، من قِبَل أولئك الذين كانوا عازمين على طمس الفارق بين الإنسان والرئيسيّات. كانوا منزعجين ربما من الدور المهمّ الذي أعطاه هذا الاكتشاف لنشاطات العمل المتدنيّة. حتى أنّ بعض الباحثين بدأوا بتقويض حقيقة أنّ صنع الأدوات هي ميزة يحوزها الإنسان فقط. يكتب كي هال (Hall .L.R.K):

«معيار استخدام الأدوات لم يعد يُستخدم من قبل الأنثروبولوجيين كإشارةٍ لنقطة الانتقال من القردة العليا إلى الإنسان». (16) ويعزو ذلك إلى «الميل إلى المبالغة السابقة في تقدير أهمّية الأدوات كناتجٍ من الرغبة الملحّة في إيجاد ما يعادلها في السلوك البشري» (17)

وهكذا امتدّ إنكار علماء الأنثروبولوجيا الأكاديميين لكون الإنسان قد مرّ بسلسلةٍ تطوريّةٍ اجتماعيّةٍ ووصل إلى علم الرئيسيّات. وبدأت أهمية استخدام الأدوات وصناعتها بالتراجع تحت الضغط للتوافق مع عقائد اللاتطوريين. وقد ذهب هذا التراجع إلى أبعد من هذا الحد، بعد أن بالغ

بعض العلماء بقدرة الرئيسيّات على التلاعب بالعصي والحجارة وساووا بينها وبين الإنسان صانع الأدوات. في كلتا الحالتين تمثّل هذهِ محاولاتٍ لتمييع الفوارق الفاصلة بين البشر والحيوانات.

أصبحت جين فان لويك جودال (Goodall- Lawick van Jane) الأكثر شهرةً في هذهِ المحاولات لرفع مستوى الرئيسيّات إلى مستوى الإنسان الماهر. لقد بدأت دراستها للشمبانزي في محميّة غومبي ستريم (Stream Gombe) للشمبانزي في تانجنيقا في أوائل الستينات. ومع نهاية عقد الستينات تصدّر اسمها عناوين الصحف باقتراحها أنّ حيوانات الرئيسيّات تصنع الأدوات وتستخدمها، وليس الإنسان وحده. ليس هذا فحسب، لقد اقترحت أيضًا أنّ تناول اللحوم مثله مثل صنع الأدوات، صفة مشتركة بين الإنسان والرئيسيّات. كان هذاً مثيرًا لأنّ العلماء حتى ذلك اليوم ظلّوا يعتبرون أكل اللحم وصنع الأدوات أمران محصوران بالإنسان فقط، وقد اكتسبهما الإنسان بعد أن انفصل عن القردة العليا. كما كتب ادامسون هوبل (Hoebel Adamson .E) «إنّ أكل اللحم، هو من أكثر العناصر التي تميّز الإنسان عن أقاربه من شبيهات الإنسان النباتية» فيما كانت رؤية جوديل معاكسةً لذلك تمامًا. [18]

وفقًا لإيميلي هان (Hahn Emily)، فإنّ فرضيتي جودال حول أكل اللحم وصناعة الأدوات «كانتا مفاجأةً لعالم الأنثروبولوجيا» [19] وسواء استقبلتا بتفاجئ أو بسعادة فقد تركت آراء جوديل تأثيرًا قويًّا على مسار علماء الأنثروبولوجيا اللاتطوريين، وبالتالي على علم الرئيسيّات الناشئ حديثًا.

وجهة النظر هذهِ قد شرحتها ماجي سكارف (Scarf Maggie) في مقابلةٍ صحفيّةٍ تمّ نشرها في 18 شباط عام 1973 في مجلة نيويرك تايمز: «ما هو تفسير الانتشار الكبير لآراء جودال؟» تسأل وتجيب «قادت آراء جودال العديد من العلماء إلى إعادة تقييم تلك الهوّة الكبيرة التي كنّا نعتقد بوجودها فاصلة بين عالم الحيوان وعالم الإنسان» كتبت سكارف أنّه وفقًا لإيرفين دي فور: «إنّ بيانات جودال تشير بقوّةٍ إلى أنّ التدرّج بين ما يمكن أن يكون سلفنا الشبيه بالقرد وبين أوائل الرئيسيّات أشباه الإنسان، أو أنّ الإنسان يمثّل قفزةً تطوريّةً صغيرةً لا كبيرةً» مع ذلك فإنّ تلك «الخطوة الصغيرة» بالذات هي ما مثّل منعطفًا حرجًا في المسار التطوّري، لتكون نقطة انطلاقٍ واسعةٍ لتلك الهوّة التي ما تزال تنمو مفرّقةً البشر عن الحيوانات.

جودال التي أقرّت بأنها باشرت دراساتها بعقلٍ «لا تشوّشه» نظريّةً، محدّدةً نفسها بالملاحظات الوصفية فقط. وجدت أنّ بعضًا من الشمبانزي يمكنه أن يجرّد غصينًا من أوراقه ويحشره في شقّ ما، للحصول على النمل أو على النمل الأبيض، ثم ينقل الحشرات من العصا إلى فمه. تقول جودال إنّ «تجريد الغصين من أوراقه» يُظهرُ «حيوانًا بريًّا لا يستخدم الأشياء كأداواتٍ فحسب، بل هو في الواقع يعدّلها بنفسه، وهذا ما يُظهر البدايات الأولى لصنع الأدوات» [20] إنجازاتٌ أخرى تضمّنت تجعيد الحيوان لورقةٍ من أجل جعلها «وعاءً طبيعيًّا» لرفع الماء إلى مستوى الفم.

لقد مرَ وقتٌ طويلٌ منذ أن تمّ الاعتراف بأنّ القردة العليا قادرةٌ على التّلاعب بأدواتٍ مختلفةٍ بفضل المرونة التي تتحلّى بها أيديها. وعند وقوعها في أسر الإنسان يمكنّها وبتأثيرٍ منه، أن تكون شاطرةً جدًّا في هذا الأمر بعد التدريب. يستشهد فريدريك تيلني (Tilney Frederick) بمشاهدات فولفانغ كولير (Köhler Wolfgang) للشمبانزي خلال الحرب العالمية الأولى، ويكتب أنّ هذهِ الحيوانات تأكل الحشرات عادةً عن طريق لفّ لسانها حول الحشرة، لكنّها أحيانًا «تستخدم قشّةً أو غصينًا كما نستخدم نحن الملعقة» كذلك يستخدم الشمابنزي القش لمصّ الماء، ولكن كما يشير تيلني «الاستخدام اليوميّ للأشياء من قِبَل الشمبانزي يكون في أغلبه لغرض اللعب بتلك الأشياء» وليس لضرورة استخدامها كأدوات. [21]

أداء اللعب هذا لا يمكن وصفه بأنّه استخدامٌ فعليٌّ للأدوات، أو صنع أدواتٍ بالمعنى الصحيح. فبقاء الشمبانزي على قيد الحياة لا يعتمد على أكله للحشرات أو استخدامه لغصين الشجر للحصول عليها. اعتمدت نجاة القردة، في الماضي والحاضر، على توفّر الفواكه والخضار، كما اعتمد بقاؤها على الأيدي التي تلتقط بها الطعام وتنقله إلى الفم. أمّا أكل الحشرات وتجريد الأغصان فهو مجرّد حدثٍ عرضيّ في حياة القردة العليا. على النقيض من ذلك، اضطرّ أسلافنا تحت سوط تغيّرات البيئة الهائلة، إلى صناعة واستخدام الأدوات -للقيام بالأعمال - وذلك في صراعهم للبقاء. ولا يزال العمل إلى اليوم عاملاً أساسيًّا للبقاء على قيد الحياة.

ملاحظات جودال حول القردة العليا وفّرت أدلةً مفيدةً عن الكيفية التي أصبح فيها البشر مستخدمين للأدوات. لكنّها –ملاحظات جودال - لا تغيّر حقيقة أنّه لا يوجد أيّ نوعٍ من أنواع الرئيسيّات الأخرى، الماضية أو الحالية، التي يمكن اعتبارها ولوحدها الجسر العابر للهوّة الواسعة

بين البشر والحيوانات. حتى جين لانكستر (Lancaster Jane) وهي من المعجبين بأعمال جودال أبدت ملاحظتها بالقول:

«إنّ تطوّر مهارات استخدام الأدوات هو تغيّرٌ كبيرٌ في استخدام الأدوات من الاستخدام بشكلٍ عرضي لدى الشمبانزي إلى استخدامها كضرورةٍ من أجل البقاء كما هو بالنسبة للفرد البشري». [22]

وينطبق الشيء ذاته على النظام الغذائي البشري المعتمد على تناول اللحم بانتظام. فمعظم الأنواع الحيوانية مقيّدةٌ وبشكلٍ صارمٍ بموائل محدّدةٍ وأنواعٍ محدّدةٍ من الأطعمة كذلك، ومن دون تلك الأطعمة لا يمكنها النجاة. إذ لا يمكن لآكلات اللحوم أن تعيش من اجترار العشب، والحيوانات النباتية و المجترّات لا يمكنها أكل اللحوم. لا تستطيع الحيوانات أن تغيّر نظامها الغذائي حتى في ظلّ التأثير البشري. أمّا بالنسبة إلى الرئيسيّات فعلى الرّغم من كونها حيواناتٍ نباتيةٍ، لكنّها أكثر قدرةً على التكيف من غيرها من الأنواع الأدنى، لذا تستطيع بعض الرئيسيّات أن تهضم اللحوم في الأسر أو تحت تأثير التغيّرات البيئية. وهذا أيضًا يعطينا دليلاً على الكيفية التي أصبح فيها فرعٌ من أسلافنا أوّل أنواع البشر الصيادين المقتاتين على اللحوم. لكن هذا لا يغيّر حقيقة أنّ الرئيسيّات تبقى حيوانات نباتيّة، معظمها لم يتناول أيّ لحم على الإطلاق.

حتى بين الرئيسيّات الأكثر تكيّفًا في هذا الموضوع، لا يشكّل اللحم سوى لقيماتٍ صغيرةٍ من غذائها. والبيانات حول ذلك لا لبس فيها. روبرت يريكس (Yerkes .M Robert) كتب عن كون الشمبانزي حيوانًا نباتيًّا بطبيعته، نظامه الغذائيّ الأساسيّ مكوّنٌ من الفواكه، والبذور، والأزهار، والأوراق، وبراعم ولحاء العديد من النباتات الإفريقية. كذلك يأكل الشمبانزي البيض والكائنات الصغيرة. وتصبح في الأسر «أحيانًا «بعض العينات من الشمبانزي آكلةً للحوم. [23]

في الآونة الأخيرة كتب جورج شالير (Schaller .B George) عن الغوريلا: «لم أشاهد قردًا من الغوريلا يأكل لحمًا في البريّة ولا حتى بيض الطيور، أو الحشرات، أو الفئران، أو أيّ كائنٍ آخر رغم وجود الفرصة لفعل ذلك. لكن عندما تقع الغوريلا في الأسر وتُحبس فإنّها تأكل اللحم بلا تردّد. [24] تصريحات إميلي هان (Hahn Emily) حول حيوانها الأليف: «يأكل حيوان الشمبانزي اللحم متى ما أكلته» [25] وفقًا لعالمة الأنثروبولوجيا بيروتى غلاديكاس بريندامور (Brindamour- Galdikas Biruté) فإنّ «قردة الأورنغوتان البريّة (orangutan) (إنسان

الغاب، السعلاة) لم يُعرف عنه أكل اللحم أبدًا» لكن «قد تمت مشاهدته وهو يمضغ الحشرات وبيوض الطير». [26]

حتى جين جودال التي تعزف على وتر فعاليات أكل اللحم لدى الشمبانزي، فقد أظهرت إحصائياتها أنّ هذهِ الحيوانات نباتية في الغالب الأعم. «أكثر من 90 نوعًا من الأشجار والنباتات تمّ استخدامها من قِبَل الشمبانزي في محميّة غومب، إضافةً إلى 50 نوعًا من الفواكه وأكثر من 30 نوعًا من الأوراق وبراعمها. وكذلك أكلت الشمبانزي بعض الأزهار، والبذور، ولحاء النبات وقشورها، وأحيانًا تقوم بلعق الراتينج من جذوع الأشجار، وقد تقوم بمضغ ألياف الخشب للجذوع الميتة». [27]

في الواقع إنّ أكل اللحم عند الشمبانزي ربما لا يعني أكثر من «خبل» كما تسمّيه جودال، فهو شيءٌ تجريبيٌّ وتذوّقٌ ومضغٌ عشوائيٌّ ومثله مثل مضغ الشمبانزي للعديد من الأشياء مثلما حدث عندما «جلست مجموعة صغيرة من الشمبانزي وبدأت بتمزيق ومضغ مقاعد الكراسي، وأجزاءٌ من الخيم، وحتى سرير (كريس) للتخييم قد تمّ تدميره.. اختفى نصف الجزء الخلفي من خزانة (حسن) المصنوعة يدويًّا من الكارتون المقوّى، واختفى ساق أحد الكراسي الخشبية». [28]

علاوةً على ذلك، خلال عملها على تقاريرها عن الحيوانات التي تقوم بدراستها، لم تقم جودال بإغراء الشمبانزي باللحم ولكن بفاكهتهم المفضّلة: وهي الموز. محطة التغذية الخاصة بها كانت مكوّنةً من صناديق لا حصر لها من الموز. «الذّكر البالغ من القردة قادرٌ على أكل خمسين حبّة موزٍ أو أكثر وهو جالس» هكذا كتبت جودال. [29]

يقدّم قرد الرباح (البابون) المثال الأفضل للرئيسيّات «آكلات اللحم». ولا تصنّف هذهِ الحيوانات على أنّها من القردة العليا. ومعيشتها أرضيّة وبين الصخور أكثر من بقيّة أنواع القردة. ولقرد الرباح رأسٌ يشبه رأس الكلب، وتميل هذهِ القردة أكثر للسير على أربعة أقدام. والذكور منها مجهّزة بأنيابٍ طويلةٍ وخطرةٍ، وهي بطبعها شديدة التنافس والعدوانية.

وفقاً لإيفان ساندرسون (Sanderson .T Ivan): «حياة البابون حياةٌ صعبة، إنّها تعيش في مناطق تُعتبر غنيّةً بالطعام بالنسبة لذوات الحوافر، والقطط البرية والحيوانات المتغذية على الجيف، لكن هذهِ الأراضي تُعتبر فقيرةً بالطعام المناسب للرئيسيآت التي تقتات على المواد النباتية مثل

بصيلات النبات والجذور العصاريّة، والحشرات والفواكه المتساقطة وما شابه» وهي كما يقول «على الدوام في حالة حربٍ مع آكلات اللحوم» [30]. ليس مفاجئًا في ظلّ تلك الظروف أن تتكيّف هذهِ الحيوانات لتتحوّل إلى آكلي اللحوم.

ومع ذلك، فإنّ اللحم ليس سوى جزءٍ عرضي من نظامها الغذائي، فوفقًا لواشبرن (Washburn) ودي فور (DeVore) «قردة الرباح، قردةٌ نباتيّةٌ تقريبًا، إنّها تأكل مجموعةً كبيرةً ومتنوّعةً من الفواكه، والبراعم، والأوراق العشبية، والجذور. بالإضافة للبيض وبعض الحشرات ويرقاتها» وعلى الرغم من أنّها «تفترس الحيوانات العشبية الصغيرة إلّا أنّ غذائها في غالبه نباتي، ولا يمثّل اللحم إلّا أقل من واحد بالمئة من تغذيتها». [31] لذا، بالمختصر، قردة الرباح ليست مماثلة للإنسان الصياد.

إنّ الإنسان يصطاد باستخدام الأسلحة التي يصنعها، بعض الكتاب بالغوا بقدرة الرئيسيّات على التقاط واستخدام العصى وبعض الأشياء الأخرى التي تعتبر باعتقادهم دليلاً على قدرتها على صناعة واستخدام الأسلحة. إلّا أنّ ذلك ليس صحيحًا أكثر من صحّة الادّعاء بأنّ الحيوانات قادرة على صنع الأدوات واستخدامها. يكتب تيلني (Tilney): «أيّ قردٍ غاضبٍ بإمكانه في فورة غضبه أن يمسكَ عصا ويلقيها، لكن لا توجد أيّ مصداقيّةٍ في القول إنّه بفعله هذا يمتلك نيّةً أو هدفًا سوى التعبير عن مشاعره المضطربة. لا يوجد بين القردة إطلاقًا من عُرِفَ عنه استخدامه لعصا أو هراوة في مهاجمته لغيره، أو للدفاع عن نفسه. [32]

في الآونة الأخيرة، أشار كي هال أنّ «حتى التصريحات الواضحة عن وجود «قصدية غرضية» من هكذا تصرفات، كما جاء في تقارير والاس (Wallace) عن قرد إنسان الغاب (قرد الأورانتجان) في عام 1902 وتقارير كاربنتر (Carpenter) في الأعوام 1934، 1935 و1940 عن السعدان العواء (howler The)، وسعدان العنكبوت الأحمر (monkey spider Red)، وقرد الجابون (Gibbon)، يجب أن تُستخدم بحذرٍ مماثلٍ لحذرنا من التقديرات النسبية لمهارات استخدام الأدوات من قِبَل الرئيسيّات في المختبر». [33]

بعد كلّ هذهِ الادلة، فإنّ السؤال «هل الرئيسيّات صانعةٌ للأدوات وآكلة للحوم؟» يجب أن تكون إجابته بالنفي. الرئيسيّات هي فقط الحيوانات الأكثر تكيّفًا، أو الأكثر قدرةً على التكيف،

وعاداتها توفّر الأدلة لإعادة تشكيل انتقالنا من فرعنا من القردة العليا لنُصبح من آكلي اللحوم وصنّاع الأدوات.

إنّ المساواة بين القردة والإنسان على أساس المبالغة في قيمة بعض التشابه والتقليل من قيمة الفروقات الشّاسعة لهُوَ أمرٌ يفتقر للعلمية. وإحدى النتائج المؤسفة لهذا الخطأ، هي الاستخدام الخاطئ لمصطلح «المجتمع» في الحياة الحيوانية.

هل ثمّة وجود لـ «المجتمع» لدى الرئيسيّات؟

إنّ الهجوم على المذهب التطوّري لدراسة حياة الإنسان وتطوّره، قد تطوّر هو الآخر. في المرحلة الأولى بعد داروين، كان هناك رفضٌ قاطعٌ لمسألة الأصل الحيواني للبشر واعتباره من الرئيسيّات. وقد تمّ التأكيد مرارًا على أنّ البشر لطالما كانوا بشرًا وليسوا من الحيوانات. ثم وبعد أن تراكمت الأدلة العلمية التي تنقض ذلك، تمّ استبدال فكرة أنّ البشر لطالما كانوا بشرًا بفكرةٍ معاكسةٍ تمامًا تقول أنّ الإنسان لطالما كان ولا يزال حيوانًا مشابهًا للقردة والقردة العليا.

هذا التنصّل من فكرة تميّز الإنسان اتّخذ هيئةً ماكرةً غير مباشرة. ومنها ما يحدث في حقل المصطلحات، فقد كان دائمًا ما يشار إلى الرئيسيّات على أنّها حيوانات لتمييزها عن البشر. أمّا اليوم فإنّ مصطلح «الرئيسيّات اللابشرية» (Primate Nonhuman) يُستخدم على نطاقٍ واسعٍ، ملمّحًا من دون تصريح إلى وجود «رئيسيّات بشريّةٍ» (Primate Human) لا تختلف بالضّرورة عن الرئيسيّات اللابشرية. كذلك فإنّ مصطلح «مجتمع» (Society) وهو مصطلحٌ يشير إلى منظومةٍ محصورةٍ بالبشر فقط، يتم استخدامه اليوم للتعبير عن تجمّعات أنواعٍ لا حصر لها من قطعان الرئيسيّات إلى النمل والنمل الأبيض. حاليًّا تمّ استثناء تجمّعات الديدان، والمحار والبروتبلازم والجينات من صفة «المجتمع» لكن من يدري ربما يقوم بعض علماء الأحياء برفع حتى هذهِ التجمعات إلى مستوى المجتمعات كذلك.

من المؤكد، أنّ كلّ علم فرع متنامٍ من العلوم يواجه مشكلةً في المصطلحات من أجل إيجاد كلماتٍ مناسبةٍ لوصف الظواهر الجديدة. السيارات على سبيل المثال كانت قد سُمّيت أوّل الأمر «عربة بلا حصان» قبل أن تكتسب اسم «عربة» (أتُومُوبيل). وبالمثل فإنّ مصطلح «السلوك الاجتماعي» قد تمّ استخدامه عند دراسة تفاعل الحيوانات مع بعضها، وسلوكها في التجمعات. لذا

فلم يتم إطلاق مصطلح «المجتمع» على قطعان الرئيسيّات فقط، لكن حتى الثدييات الأدنى مثل الأسود، والذئاب، والفيلة.. إلخ. بينما كان الأصح أن يشار إلى هذهِ «المجتمعات» بكونها قطعان من الرئيسيّات، وسرب من الفيلة، وجمهرة من الذئاب، وزمرة من الأسود إلخ.

وفقًا لتعريف غوردون تشايلد (Childe Gordon)، المجتمع هو «نظامٌ تعاونيٌّ لإنتاج وسائل لاستيفاء حاجاته وتكاثره، وإنتاج متطلّباتٍ جديدةٍ». [34] صحيحٌ أنّ الحيوانات مثلها مثل الإنسان تتكاثر ضمن تجمّعاتها، لكن لا يوجد أيّ حيوان يمتلك القدرة على إنتاج أداةٍ لإرضاء حاجاته، وهذا الكلام ينطبق على كلّ الحيوانات ومن ضمنها القردة العليا. منذ زمن استخدام الإنسان الأوّل للعصا في الحفر، وصناعة أوّل فأسٍ، أنتجت هذهِ الوسائل احتياجاتٍ جديدةٍ، وتراكمت الاحتياجات الجديدة بوتيرةٍ متسارعةٍ، يحفزّها التقدّم في الإنتاج على الدراية المنتجة.وحدهم البشر قادرون على إنتاج ضرورات الحياة، وإنتاج احتياجاتٍ جديدةٍ ووسائل جديدة لإرضاء تلك الاحتياجات.

الإنتاج بدوره، لا يمكن له أن يوجد إلّا في ميدانٍ اجتماعيّ منظّمٍ، ينسّق فيه الأشخاص البالغون جهودهم من أجل الإنتاج الجماعي الذي يوفر متطلّباتهم ومتطلّبات الكبار والصغار في المجموعة. وكما يشير تشايلد فإنّ الخبرة المكتسبة من خلال الأنشطة الإنتاجية يتم تجميعها، ومن ثم تمريرها من خلال التعليم واللغة إلى الأجيال التالية من المنتجين، وهذهِ الأجيال ستُحسّن من جودة العمل المُنجز بواسطة أسلافها، وكذلك ستتطوّر اللغة، والتقاليد، والأزياء وثقافة هذا التنظيم الاجتماعي وكلّ ذلك بناءً على إنتاج حاجاتها الضرورية، لذا لا يوجد أيّ تجمّع للحيوانات مؤهلٌ بما فيه الكفاية ليُطلق عليه اسم «مجتمع».

هذا لم يوقف المحاولات العديدة لمحو الهوّة الشاسعة بين الحيوانات الموجودة والمجتمع الإنساني. مثال على ذلك الإصرار الذي يمكن رؤيته في حقل التواصل، فكلّ الحيوانات تمتلك شكلاً من أشكال الاتّصال، سواء أكان ذلك بالتواصل البصري، أو الرائحة، أو الصوت. لهذا السبب يصرّ بعض علماء الأحياء على كون الرئيسيّات حتما تشبه البشر في امتلاكها القدرة على التحدث، واستخدام اللغة. إنّهم يأخذون بعض التجارب التي تمّ إجراؤها في المختبر على حيواناتٍ أليفةٍ ويبالغون في نتائجها ومن ثم يعلنون أنّ الرئيسيّات بوسعها التحدث، أو تعلم التحدث كالبشر.

في آخر مؤتمرٍ لأكاديميّة العلوم الذي عقد في مدينة نيويورك في الخامس والعشرين من شهر أيلول عام 1976، صرّح واشبرن (Washburn .L.S) بصراحةٍ أنّه «لا يوجد شمبانزي يمكنه الكلام، أو تعلم الكلام». (35) نفس النقطة التي أدلى بها جوزيف تشيرش (Joseph Church)، أستاذ علم النفس في مراجعته لكتاب آن جي بيرماك (Premack .J Ann) الذي يحمل عنوان «لماذا يستطيع الشمبانزي القراءة» يقول بإنّ الشمبانزي يفهم جزءًا من لغة البشر، مثلما يفهم الكلب لغة العائلة التي تربّيه. ومع هذا فإنّ «الشمبانزي سواء ترعرع في البريّة أو تمت تربيته في مختبر، أو في منزل فإنّ مهاراته في التواصل محدودةٌ جدًّا مهما كان مقدار ما يتعرّض له يوميًّا من اللغة البشرية مع تدريبٍ أو من دون تدريب فلا شيء قادرًا على جعل الشمبانزي يتحدّث» (36)

كتبت جين غودال (Goodall Jane) أيضًا «الشمبانزي لم يطوّر القدرة على الحديث. حتى الجهود المكثفة لتعليم صغار الشمبانزي الكلام، لم تصل إلى أيّ نتيجة. اللغة اللفظية تمثّل حقًّا خطوةً هائلةً إلى الأمام في تطوّر الإنسان». (37) كلّ هذا يؤكّد ما أصرّ عليه بعض علماء التطوّر منذ زمنٍ طويلٍ وهو أنّ الكلام إنّما هو تطوّر بفعل الجهود الإنتاجية التعاونية للبشر المرتبطين سويًّا في تنظيم اجتماعي.

الرئيسيّات ليست قادرة على مثل هذا الجهد التعاوني المستدام. يستشهد فريدريك تيلني (Tilney Frederick) بمثالٍ بياني لمجموعةٍ من قردة الشمبانزي تمّ إلزامها ببناء برجٍ من الصناديق للحصول على سلّة طعامٍ معلّقةٍ بعيدًا عن متناول أيديهم. «لم تتمكّن القردة من تعلم فوائد المجتمع المتعاون، كما لم تكن قادرة على تنظيم طريقة عملٍ فعّالةٍ» صحيحٌ أنّ كلّ قردٍ يمكنه أن يلعب بالصناديق وبسيقان الخيزران (البامبو) لوحده، إلّا أنّ هذهِ الفردية تُعيق أيّ عملية بناء. «الحصول على الطعام موضوعٌ ذاتيٌّ في أغلب الأحوال بالنسبة للشمبانزي... ونتيجة للمنافسة الفردية العالية بين القردة كان البرج يسقط أحيانًا». (38)

التعاون الموجود في عالم الحيوان يقتصر بشكلٍ كبيرٍ على علاقة الأنثى بطفلها، والذي تحفّزه الوظائف الإنجابية للإناث. الإناث مسؤولة عن إعالة وحماية نسلها؛ وفي الرئيسيّات تطول فترة رعاية الأم لطفلها أكثر من باقي الحيوانات. الإناث كذلك ترتبط بأواصر فعّالة مع باقي الإناث. تكتب شيرلي ستراوم (Strum .C Shirley) عن قردة الرباح أو بابون كيكوبي (Kekopey Baboons): «لقد لاحظتُ وجود نوعين فقط من علاقات الصداقة بين إناث قردة الرباح مع بعضها

البعض، وبين الإناث والذكور، ولم تكن هناك إطلاقًا أيّ علاقات صداقة بين الذكور البالغة» وتضيف «هذهِ الصداقة بين الأنثى والذكر لا تبدو صداقةً عميقةً ولا دائمةً، على عكس علاقات الصداقة بين الإناث أنفسهن» وتقول شيرلي أيضاً إنّ «قردة الرباح مثلها مثل أغلب القردة والقردة العليا لا وجود فيها لعلاقة الأبوّة. العائلة عند القردة عبارة عن أنثى ناضجة مع كل ذريتها، ومن ضمنهم أبناؤها الكبار الذين لم يكتمل نضجهم بعد». [39]

وقد لاحظ العديد من علماء الرئيسيّات أنّ «اللبنة الأساسية» لقطعان الرئيسيّات عبارة عن أم وذريتها. أمّا الذكور فوجودها هامشيٌّ وغالبًا ما يكونون أفرادًا انعزاليين. مجموعةٌ من هؤلاء الأمهات ومن يرافقهنّ من صغارهنّ، يُدعى في العادة «الجوهر المركزي» للقطعان. وضمن تجمّع الأمهات هذا تستطيع أن تجد التعاطف الحسّيّ الفعّال، مع وجود درجةٍ معيّنةٍ من التعاون. على الرغم من أنّ الذكور تبدأ بالتجوال ما إن تصل إلى مرحلة البلوغ، إلّا أنّ الإناث تبقى سويًّا مدى الحياة في الغالب.

لذا فقد بدأ تعديل السلوك الحيواني من الإناث وصغارهن، وولد التعاون في مجتمعٍ فرداني تنافسي. هذا دليلٌ على السبب الذي جعل إناث القردة العليا هن من يقُدنَ الطريق لعبور الجسر من الحيوانية إلى الإنسانية. لقد أثبتت الأمهات البيولوجيّات في عالم الرئيسيّات قدرتهنّ على أن يصبحنَ أمهاتٍ اجتماعياتٍ في العالم الإنساني، وذلك من خلال تأسيس نظام العشيرة الأمومي كنظامٍ اجتماعي. لقد قدّمت هذهِ «الأمومة» نموذجًا يُقتدى به لإنتاج «الأخوّة» والتي تمّ من خلالها استيعاب الذكور في الهيكل الاجتماعي.

ولأنّ إعادة تشكيل النظام الاجتماعي المبكر، يتم تجاهله ورفضه من قبل أغلب علماء الأنثروبولوجيا اليوم. لذا لم يتم أخذه في الاعتبار بعد من قِبَل علماء الرئيسيّات. معظمهم يتقبّل الافتراض المتحيّز ذكوريًّا بأنّ كلّ المجتمعات في الماضي والحاضر قد سيطر عليها الذكور، بينما كانت الإناث في وضع الخاضع المرؤوس. هذهِ الأطروحة تُسقطُ على العالم الحيواني افتراض أن يكون الذكر في الرئيسيّات سلطانًا على الحريم، أو بطريركًا للعائلة.

واحدة من الحجج المطروحة لدعم هذا الافتراض هي «مثنويّة الشكل الجنسي» (sexual dimorphism) الموجود في الحياة الحيوانية، والتي يُقصد بها الاختلاف في الحجم بين الإناث

والذكور. ومع أنّ الحقيقية هي أنّ المثنويّة الجنسية تختلف من نوعٍ إلى آخر، وأحيانًا تختلف ضمن النوع نفسه. إذ يكتب أدولف شولتز (Schultz .H Adolph):

الاختلافات الجنسية في معدّل وزن الجسم تتنوّع بدرجةٍ مذهلةٍ في الرئيسيّات، وهذا يحدث حتى في الرئيسيّات القريبة جدًّا من بعضها، كالغوريلا والشمبانزي أو أنواع قرد المكاك. بينما توجد بعض الأنواع التي يميل فيها الذكور لأن يكونوا أثقل وزنًا من الإناث بمقدارٍ قد يصل إلى الضعف، فثمّة أنواع تكون في معدلات أوزان الإناث أكبر. ففي قردة الجبون، والجبون السيامي والشمبانزي كثيرًا ما تجد ذكورًا أصغر حجمًا من بعض الإناث في نفس التجمعات.. وقد لاحظ الكاتب ذلك حتى في قرد إنسان الغاب (الأورنجاتون) إذ شاهد بين القردة البالغين تنوّعًا في الحجم، مع وجود أفرادٍ أقزامٍ وعمالقةٍ من كلا الجنسين. [40]

المثنويّة الجنسية في الرئيسيّات بدأت في الظهور عندما غادرت بعض الرئيسيّات حياة الأشجار، لتصبح حيوانات أرضية. هناك اختلافٌ بسيطٌ في الحجم بين ذكور وإناث قرد الجبون التي تسكن أعالي الأشجار. أمّا قردة الرباح (البابون) التي تميل للسكن على الأرض واستيطان المناطق الصخرية المفتوحة حيث تحيط بها المفترسات آكلات اللحوم الأكبر حجمًا. كما أشار إرفين دي فور «الحياة على الأرض عرّضت هذا النوع من القردة، إلى عددٍ أكبر من المفترسات ممّا كان يتعرّض له قرد الأشجار» فيكون الذكور في هذهِ الظروف أكبر من الإناث ولديهم أنيابٌ طويلةٌ وحادّة. [41]

مع ذلك، فإنّه من الخطأ تصوير الذكور كحماةٍ لعوائلهم، أو مدافعين عن مجتماعتهم، كما لو كانوا بشرًا. كلّ الحيوانات تدافع عن نفسها فقط من خلال ردّ الفعل التلقائي في القتال أو الفرار. كما وضّح ذلك واشبرن وهامبورغ بقولهما إنّ «الحيوانات الفردية يجب أن تكون قادرة على اتخاذ القرارات الملائمة لها من خلال القتال أو الفرار». [42] سوف تقاتل الإناث لحماية صغارهن، لكنّهنّ تفضّلنَ الفرار، أمّا الذكور فسيقفون في الغالب ليقاتلوا. لكنّهم يفعلون ذلك بشكلٍ فردي وكلٌّ للدفاع عن نفسه، وليس بغرض الدفاع عن عائلاتهم. تكيّفت الإناث وبشكلٍ كبيرٍ لإخفاء أنفسهنّ وأطفالهنّ فهنّ لا يعتمدنَ على الذكور للحماية. وحدهم البشر قادرون على تنظيم الحرس، والجنود، والقوات الدفاعية وهو أمر موجود في الحياة الاجتماعية.

هناك مفهومٌ خاطئٌ آخر هو الفكرة التي تشير إلى أنّ الذكور في العادة هم قادة قطعان الرئيسيّات، وهم الذين يقومون بإعطاء التحذيرات وإرسال الإشارات عند رؤية أيّ مفترس، ليقودوا القطيع بعدها إلى برّ الأمان. في الواقع، كلّ حيوان ما إن يشعر بالخطر حتى يبدأ بإطلاق صرخة التحذير للبقية. علاوة على ذلك إنّ وجود الذكر على هامش مركزيّة وجود الأم وصغارها، يجعله منفصلاً عن مركز المجموعة، في مقدّمة المجموعة أو خلفها أو على الجوانب. هذا ما يعترف به كي هال إذ يقول إنّ «المسافة التي تفصل الذكور عن باقي المجموعة هي التي تتوافق مع عملهم كمراقبين بدلاً عن كونهم حرّاسًا شرسين». [43]

هذا يؤكد حقيقة أنّه حتى لو كان الذكر على رأس القطيع، فإنّ ذلك لا يجعل منه «قائدًا». يلاحظ كارل كوفورد (Koford .B Carl) أنّ في قطعان قردة الريسس (Rhesus): «ما من ضرورةٍ لوجود القائد بشكلٍ دائمي، ففي حالاتٍ قليلةٍ تمّ فيها أسر قائد مجموعةٍ من القردة، استمرّت عصبته على وضعها السابق». [44] وفقًا لبعض علماء الرئيسيّات، إنّ الإناث الأكبر سنًا هنّ القادة الفعليات للقطيع، سواء أكان هناك ذكور في محيط المجموعة أم لم يكن.

علاوة على ذلك، إنّ الحماية لا تأتي من أعضاء القطيع الذين يُطلقون ناقوس الخطر فحسب، أحيانًا يكون المنبّه على وجود الخطر أنواعٌ أخرى من الحيوانات التي تخاف بدورها من المفترسات الضخمة. واشبرن ودي فور أشارا إلى أنّه من الشائع أن تسير قردة الرباح (البابون) في قطعان من حيوانات غير مفترسة أخرى مثل الظباء والغزلان وغيرها، إذ يتكوّن بينهما نوعٌ من الترابط غير المباشر. «لدى ذوات الحوافر حاسّة شمّ قوية، بينما يمتلك الرباح نظرًا حادًّا. إذا رأى الرباح حيوانًا مفترسًا يبدأ بالصراخ لا لتنبيه مجموعته من القردة فقط، لكنه ينبّه في الوقت ذاته الحيوانات الأخرى التي قد تكون في الجوار. كذلك فإنّ التحذير الذي يُطلقه الظبي لمجموعته سيساعد قرد الرباح وقطيعه على الهرب. إنّ قطيعًا مختلطًا من الظباء وقردة الرباح من المستحيل تقريباً أن يؤخذ على حين غرة» هكذا يقول واشبرن ودي فور. لقد أشارا كذلك إلى أن قطعان الرباح ستصل إلى برّ الأمان عن طريق الفرار إلى الأشجار. [45]

ومن خلال هذا الدليل إذًا ما من وجودٍ لـ «مجتمع» لدى الرئيسيّات على الإطلاق. فعلى الرغم من روعة هذهِ الكائنات، وذكائها وقدرتها على الخداع، إلّا أنّها تظلّ حيوانات تفتقر للقدرة

على العمل التعاوني، أو تطوير لغة، أو اكتساب أيّ خصائص ثقافية، أي تلك الصفات التي لا تتوفر إلّا في النوع البشري. هذهِ الإبداعات البشرية الأصيلة هي العناصر الأساسية التي تصنع المجتمع.

ومع هذا فسيمرّ بعض الوقت غالبًا قبل أن يتم إلغاء التعامل بمصطلح «المجتمع» عند الحديث عن الرئيسيّات. إنّ استخدام هذا المصطلح يُسهّل التمسّك بالأسطورة التي تقول إنّ ذكر الرئيسيّات هو الجنس المسيطر، والقائد لمجتمعه، كما هو حال الرجل في المجتمع الحديث. وعلى نفس المنوال، فإنّه يُسهل نشر الأسطورة المرافقة، التي تقول إنّ تدنّي مكانة المرأة في المجتمع الطبقي اليوم تعود بأصولها إلى الرئيسيّات.

هل الإناث جنس أدنى؟

إنّ أطروحة أنّ الذكور يستبدّون اجتماعيًّا على النساء الإناث، تستند على خاصيتين بيولوجيتين؛ الأولى أنّ الذكور في الغالب أكبر حجمًا وأكثر قوّةً عضليّةً، والثانية أنّ الإناث يتكفّلنَ بمهمة حمل الجنين. ثم يتم تمثيل الإناث كما لو كنّ عاجزاتٍ ومعتمداتٍ على شهامة وعقلية الذكر في البقاء وحمايتهنّ سواء في عالم الحيوان أو في عالم البشر. لكن بعد تراكم الأدلة على كون الحيوانات كلّها تنجو بالاعتماد على نفسها فقط، وأنّ الذكور لا تعيل الإناث، تمّ تضييق نطاق هذا التفكير إلى الافتراض بأنّ التفوق الجسدي للذكر يعني أن الذكر جنس مهيمن، بينما الإناث جنس خاضع.

عالم الأنثروبولوجيا رالف لينتون (Linton Ralph) يقوم بصياغة ذلك على النحو التالي: «كمعدّل إنّ الذكور في الجنس البشري أكبر حجمًا وأثقل وزنًا ممّا يؤهلهم ويمكّنهم من السيطرة على الإناث فسلجيًا. وسواء أُعجبت النسويات بذلك أم لا فإنّ رجلاً متوسط الحجم بإمكانه القضاء على أنثى متوسطة الحجم». رابطًا هذهِ الصفة بالنشاط الجنسي المستمر للذكر الذي يكون «مهتما بشكلٍ دائمٍ بكلّ النساء محاولاً جمع أكبر عددٍ ممكنٍ منهن» وشاعرًا بالغيرة من أيّ ذكر آخرٍ قد يأخذ مكانه لذا «يعمل على حصر اهتمام شريكته الأنثى بهِ فقط» واستنتج رالف من ذلك أنّ النساء الخاضعات «لا قدرة لهنّ على فعل شيءٍ إزاء ذلك. وأنّ هذهِ المقاييس المزدوجة من قبل الذكر هي في الغالب قديمة بقدم انتمائنا للرئيسيّات».[46]

بعيدًا عن وجهة نظره الخيالية للموضوع، فإنّ شهادته يمكن تفهمها. قبل تسع سنوات من كتابة لينتون لكتابه في العام 1936 أنتج روبرت بريفولت (Briffault Robert) عمله المشهود «الأمهات» الذي قدّم فيه نظريّة المجتمع الأمومي كبدايةٍ للمجتمع. لقد رأى بريفولت أنّ الخصائص الأمومية للإناث بعيدةً كلّ البعد عن كونها عيوبًا بيولوجيّة، بل هي العامل الأساسي في تطوّر فرعنا من القردة العليا للقيام بالعمل التعاوني والعمل الاجتماعي.

المعارضون لفكرة أموميّة المجتمع من أمثال لينتون، سرعان ما ثاروا على بريفولت ومؤيّديه. ليُظهروا كيف أنّ عضلات الرجل لا تمثّل قوّةً أساسيّةً في التاريخ الاجتماعي، وأنّ الإناث لم يكنّ خاضعاتٍ للذكور طوال تاريخهن. يقول لينتون:

«إنّ التفوّق الجسدي للذكر كان له أثرٌ كبيرٌ في تطوّر المؤسسات الاجتماعية أكثر ممّا نعتقده في العادة. فبين أشباه البشر من الرئيسيّات يمكن للذكر أن يسيطر على مجموعةٍ من الإناث، لأنّ هؤلاء الإناث غير قادراتٍ على تنظيم قوّتهنّ فيما بينهن، بينما يستطيع الذكر أن يتعامل معهنّ جميعًا». (47)

على النقيض من هذهِ الفرضيّة المتحيّزة جنسيًّا للذكور بشكلٍ واضحٍ، فإنّ ذَكَرَ الرئيسيّات لا يستطيع تحطيم أنثى من نفس نوعه أو ضمّها إليه لتصبح واحدةً من حريمه، ولا يستطيع السيطرة على نشاطها الجنسي. فعلى العكس، تمتلك النساء الأفضليّة لكونهنّ أكثر عددًا في قطعان الرئيسيّات من الذكور، كما أنّهنّ قادراتٍ على التعاون مع بعضهن. وإذا ما قام ذكر بالخروج عن السيطرة تستطيع الإناث الاتّحاد ضدّه لتلقّنه درسًا.

نظريّة «الحريم» وهيمنة الذكر تعتمد على حقيقة أنّ الإناث في قطعان الرئيسيّات أكثر عددًا من الذكور، وغالبًا ما يكون ذلك بنسبة اثنين إلى واحد. إلّا أنّ الأعداد الكبيرة للإناث توفّر لهنّ القدرة على تجميع قوّتهنّ للتفوّق على القدرة العضلية لأيّ ذكرٍ آخرٍ. وفقًا لواشبورن ودي فور فإن عدد الإناث في قطعان الرباح (البابون) هو ضعف عدد الذكور؛ بينما تقدّر شيرلي سترام أنّ العدد هو ثلاثة أضعاف عدد الذكور. ويُعطي كاربينتر (Carpenter .L.C) أمثلةً عن أنواعٍ أخرى، فمثلاً في مجموعةٍ من قردة المكاك يبلغ عدد الذكور البالغين اثنان لكلّ ستّ إناثٍ بالغات، وفي مجموعةٍ أخرى يوجد فيها أربعة ذكورٍ مقابل عشر إناث. ومجموعة من قردة الريسس يوجد فيها فقط ستة ذكور مقابل اثنتين وثلاثين أنثى. ومجموعة أخرى فيها سبعة ذكور فقط في مقابل سبع

إناث. ومجموعة من القردة العنكبوتية تحوي ثمانية ذكور في مقابل خمسين أنثى. وفي قرد العواء يكون عدد الإناث ضعف عدد الذكور في المجاميع. [48] وفي كلّ الحالات فإنّ القردة الرضيعة والصغار تزيد من نسبة الإناث في القطعان، حيث تتحرّك كلّ أنثى وصغارها داخل القطعان كما لو كانوا فصيلاً منفردًا.

من وجهة النظر المتحيزة للذكر، يبدو أنّ الشحّ في أعداد الذكور هذهِ تعني أنّ الذكر هو الجنس المهيمن على الإناث. لذا يتم تصوير القطعان كما لو كانت حريمًا لسلطانٍ واحدٍ، ولسيّدٍ مطاعٍ. وفقًا لكاربنتر «قرد الرباح الذكر المستبد قادر وحده على الهيمنة على خمس إلى ست إناث» أمّا بين قردة اللنغور تجد «ذكرًا مستبدًّا واحدًا قادرًا على الهيمنة على عشر إلى اثنتي عشرة أنثى وصغارهن، بينما يتم استبعاد باقي الذكور من المجموعة» وبالنسبة إلى كاربنتر تُعدُّ هذهِ الأمثلة غير الواضحة مثالاً على ديكتاتوريّة السيطرة الذكورية التي تؤثّر على «أنماط التجمع». [49]

إنّ التصرف الذي يُطلق عليه كاربنتر «استبدادي» هو ليس في حقيقته سوى سلوكٍ عدواني من ذكرٍ يسعى للهيمنة على الذكور الآخرين، ليفوز لنفسه بحريّة الوصول إلى مجموعةٍ من الإناث. لذا لا يوجد سوى القليل من الذكور الباغين في قطعان الرئيسيّات، لأنّ الذكر المهيمن على بقية الذكور يعمل على استبعاد الاخرين، أو يقوم بجعلهم تابعين له. لكن حتى هذهِ السلوكيات العدوانية الفردانية إنّما تجعل من الذكر المهيمن عرضةً لذكورٍ آخرين، وقليل فقط من الذكور من يتمكّن من الاستمرار بهذا «الاستبداد» إذ تنتقل الهيمنة من ذكرٍ إلى آخر باستمرار. [50]

حدثت حالات قام فيها الذكور بإيذاء أو قتل الإناث وصغارهن. لكن تلك الحالات حدثت إمّا الأسر، أوعندما كان المكان مزدحمًا للغاية، ممّا يمنع العيش بصورة طبيعية. وأفضل مثالٍ معروفٍ على ذلك هو التجربة التي حدثت في حديقة لندن بين 1925 و1930 والتي أدّت إلى الكارثة التي وصفتها سالي زوكرمان (Zuckerman Solly) حيث تمّ وضع مجموعةٍ صغيرةٍ من إناث قردة الرباح في مجمع مكتظّ بالذكور الذين فاقوهنّ عددًا، ولم يُترك أيّ مكان لتلوذ إليه الإناث الأمر الذي تسبّب بإبادة الإناث وصغارهن. [51]

هناك مثالٌ أحدث قدّمه كي هال ويتحدّث عن قردة الرباح المحتجزة في حديقة الحيوان في بلومفونتين (Bloemfontein) حين تمّ وضع زوجٍ من القردة «الغريبة» معهم، تسبّب ذلك في صراعٍ دامٍ أدّى إلى قتل معظم الحيوانات أو موتها من شدة جراحها. يقول هال مستنتجًا إنّه «من

المعروف أنّ التقييد غير الطبيعي لحرّيّة الحيوان، وتقليص فضائه البدني والاجتماعي في ظلّ ظروف الأسر المعتادة، قد يؤدّي إلى ظهور نوعٍ مميتٍ من العدوانية». [52]

مثل هذهِ المواقف ليست معروفةً في البريّة، وبالتالي من المضلّل النظر إلى هذهِ الأمثلة كدليلٍ على سلوك قرد الرباح الطبيعي. وكما يستشهد إيرفين دي فور نقلاً عن زوكمان: «المشاهدات السلوكية للحيوانات المحتجزة يمكن أن تكون مضلّلةً للغاية، على أيّ حال لا توجد بعد أيّ دراسةٍ ميدانيّةٍ عن قردة الرباح تقدّم دليلاً على وجود الغيرة الجنسية أو القتال في داخل القطعان الحرّة التجوال».[53]

في البريّة تملك الإناث زمام أنشطتها الجنسية، بينما يُكيّف الذكور أنفسهم مع فترات الشبق الجنسي لدى الإناث. وخلال الفترات الطويلة التي تقضيها الإناث في حمل ورعاية صغارها لا تسعى للاتّصال الجنسي، ولا يقترب الذكور منها. يكتب فايليس سي جاي (Jay .C Phyllis) قائلاً: «عندما لا تكون الأنثى في حالة شبقٍ جنسي، يفقد الذكر أي اهتمام بها. الأنثى هي المبادر الوحيد للنشاط الجنسي، ولا تتم العملية من دون إغرائها للذكر الذي تختاره» [54]. عندما تكون الأنثى جاهزة جنسيًّا، تكون أكثر قوّةً ونشاطًا من الذكر، ولا تُقيّد نشاطها بالذكر المختار فقط، بل تُجامع عدّة ذكورٍ في محيطها. حتى كاربنتر صاحب وجهة نظر السيادة الأبويّة يعترف أنّ «الإناث في التجمهرات الطبيعية للرئيسيّات يكنّ في العادة هنّ الباغيات والبادئات للجماع. وأثناء فترة الشّبق تكون قدرتهنّ على الجماع كبيرةً إلى حدّ يتجاوز قدرة أيّ ذكرٍ منفردٍ» [55]. لا توجد تقارير عن وجود أيّ ذكرٍ -حتى الذكر المهيمن على المجموعة - له القدرة على تقييد نشاط أنثاه جنسيًّا به وحده. فمعظم التقارير تشيرإلى أنّ الذكور ينتظرون بصبرٍ دورهم للجماع مع الأنثى.

الاقتران الجنسي أمرٌ عرضي في حياة أنثى الرئيسيّات، وعادةً ما يكون قصير الأمد. واشبورن ودي فور كتبا أنّ الشريكين «يمكن أن يبقيا سويًّا لمدّة ساعةٍ فقط أو لعدّة أيام.. وعادةً ما ينتقلان إلى حدود القطعان. وفي هذهِ الحالة قد يحصل القتال، إذا ما كانت التراتبية في الهيمنة غير موجودة بعد بين الذكور» ومع ذلك، «لا يوجد في العادة قتالٌ بين الذكور في سبيل الإناث. والذكر مهما كان مهيمنًا في المجموعة فإنّه لا يحتكر أنثى واحدةً لفترةٍ طويلةٍ». ويستنتج الكاتبان من ذلك أنّه: «لا يوجد شيء يماثل العائلة أو الحريم بين قردة الرباح (البابون) وهذا ينطبق على بقيّة أنواع القردة. يبدو أنّ السلوك الجنسي يساهم في جزءٍ بسيطٍ جدًّا في تماسك القطعان». [56]

لا يلعب النشاط الجنسي سوى دورٍ بسيطٍ في تماسك القطعان، لأنّ الانعزال بين الجنسين يستمرّ لفترةٍ أطول من فترات الاقتران القصيرة خلال فترات الشّبق الأنثوية. ونتيجة لهذا الانعزال لا تحمل إناث الرئيسيّات في حياتها كلّها سوى مرّاتٍ قليلةٍ. تكتب بيروتى غلاديكاس برايندامور (Brindamour- Galdikas Biruté) أنّ إناث وذكور قرد الأورنغاتون (إنسان الغاب) نادرًا ما تتم مشاهداتهما معًا. تقول بيروتى أنّ الذكور يعيشون عيشةً انفراديّةً منعزلةً بينما تتكوّن المجموعات المتماسكة من الإناث وذريتهن، ولا تحمل الإناث سوى مرّة واحدة كلّ أربع أو خمس سنوات. [57]

هناك تقارير مماثلة عن أنواعٍ أخرى من الرئيسيّات، ومن ضمنها الأنواع الأكثر اجتماعية. وفقًا لجودال، هناك أعدادٌ قليلةٌ نسبيًّا من الولادات في تجمعات الشمبانزي. ف «الأمهات يدلن صغيرًا واحدًا فقط كل ثلاث إلى خمس سنوات» [58]. يكتب جورج شالير (Schaller George) أنّ إناث الغوريلا «يلدن مرّةً واحدةً كل ثلاث إلى أربع سنوات، إلّا في حالة موت صغيرها» ويذكر شالير وجود رابطٍ وثيقٍ بين الأمهات وصغارهن، ويضيف أنّ هذهِ العلاقة تستمرّ حتى أربع سنوات أو أكثر بعد توقّف الأم عن رعايتهم وتوفير الطعام لهم. [59]

وعلى عكس هذهِ العلاقة المتينة المستمرّة بين الأم وصغيرها، فإنّ العلاقات بين الذكور الناضجين والإناث تكون سريعة الزوال. يشير كورفورد إلى أنّ قردة إناث الريسس «نادرًا ما تتم مشاهداتها مع ذكرٍ، ومع هذا فهي تحبل».

تشير شيرلي ستروم (Strum Shirley) إلى التّضاد الواضح بين السلوك الجنسي للرئيسيّات والسلوك الجنسي للإنسان، وذلك من خلال ملاحظة «أّن إناث قرد الرباح تقضي أكثر من % 90 من حياتها بعيدًا عن الجماع. وهذه النسبة ليست أقل من النسبة التي نلاحظها لدى الذكور، وهو أمرٌ مختلفٌ تمامًا عن هوس البشر بالجنس». [60]

وبالتالي فإنّ «أنماط التجمّع» في الرئيسيّات لا تقوم على العلاقات الجنسية المؤقتة بين الذكر والأنثى. ولكن على العلاقات الأكثر دوامًا بين الإناث ونسلهن. المجموعة الحيوانية ليست عائلة يهيمن عليها الأب، لكنها حضانةٌ أموميّة للصغار، يغيب الذكر عنها في العادة. إنّ انعزال الجنسين هو ظاهرة أكثر وضوحًا من الاتّحاد المؤقت بين ذكر وأنثى لغرض الجماع، هذا الاتّحاد الذي يظهر في مواسم التزواج فقط. تمثّل الإناث النواة المركزية لقطعان الرئيسيّات.

شيرلي ستراوم واحدة من الأنثروبولوجيين الشباب الذين شكّكوا في النظريات المتحيزة للذكور في دراسة سلوك الرئيسيّات. تقول شيرلي:

«يتم النظر للذكور البالغين من الرئيسيّات على أساس أنّهم نواة للقطعان، وعلى أساس أنّ هذه النّواة توفر الحماية، وتوفّر الانضباط والتماسك للقطيع من خلال قيادتها له، بينما يكون دور الإناث دورٌ إنجابيٌّ فقط. لكن المعلومات الجديدة عن الرئيسيّات التي تمّ جمعها من حول العالم، ومن خلال دراستي لقردة الرباح، تجعلني أشكُّ في هذا التفسير، فأنا أشكُّ في كون الذكور البالغة والتي نسبتها ضئيلة ضمن المجاميع يمكن أن تكون لها مسؤولية كبيرة كهذهِ في الحياة الاجتماعية للقطعان». (61)

بعد سنتين من ذلك، وبعد دراسة أعمق تمكّنت ستراوم من الإجابة على تساؤلاتها:

«للأسف فإنّ العديد من الكتّاب المشهورين، قد أساءوا استعمال البيانات في سبيل نشر كتبهم لا غير. لقد استخدموا السلوك الحيواني كمبرّرٍ لآرائهم الشخصية عن السلوك البشري. لا يمكننا استخدام السلوك الحيواني لتبرير نقاط الضعف البشرية، ومن ثمّ نقرّر بعدها أنّنا مجبولون على العنف، وفرض القوة والهيمنة الذكورية بحجّة أنّه جزءٌ من طبيعتنا الحيوانية التي لا نستطيع مقاومتها. هذهِ افتراضات مضلّلة وخطيرة». (62)

لدى شيرلي ستروم وجهة نظرٍ أكثر منطقيّة في دراسة الرئيسيّات. وفقًا لأرنولد شابيرو (Shapiro Arnold) الذي أجرى مقابلةً معها، تريد ستروم معرفة «ماهية العوامل المشتركة وما هي الاختلافات «بين الإنسان وباقي الرئيسيّات، للتفريق بين التشابه البيولوجي وبين السمات البشرية الفريدة. (63)

حقيقة أنّ الرجال هم الذين يشغلون مناصبًا قيادية حاليًّا في المجتمع، لا تعني بالضرورة أنّ الحال لطالما كان كما هو عليه الآن. حتى في عالم الحيوان، إنّ الأشكال البدائية من القيادة لا يشغلها الذكور بل الإناث البالغات. ينقل كي هال من خلال اتصالٍ شخصي بساندرسن (Sanderson) في العام 1957:

«بحسب ما رآه في إفريقيا، يبدو أنّ الإناث البالغات هنّ من كنّ يقدن المجاميع دائمًا. وهناك تأكيدٌ وافٍ لهذهِ الرؤية في دراسةٍ حديثةٍ. وجد أنّه في العديد من المناسبات حين تتوقف مجموعة من

القردة عن المسير للراحة تحت ظلّ شجرة، تكون الإناث البالغات هنّ أوّل من يتوقف، ليتبعهنّ بقيّة المجموعة، عبر السفانا. في مثل هذهِ الحالات، فإنّ الذكور البالغين سيتبعون الإناث القائدات، بعد أن تكون أغلب المجموعة أو كلها قد تحركت خلفهن. وأحيانًا تكون هناك مسافةٌ جديرةٌ بأن تؤخذ في الاعتبار بين الإناث القائدات وبين الذكور».

مع ذلك يقول هال: «إنّه تبسيطٌ مفرطٌ للتنظيم الاجتماعي، أن نقول أنّ المجموعة مهيمن عليها بواسطة الإناث الأكبر سنًّا» [64] ومع ذلك فهو تبسيط مبني على الحقائق، وليس تبسيطًا قائمًا على التحيز الجنسي.

التعاون بين إناث الرئيسيّات يشار إليه أحيانًا على أنّه «صداقة» أو «تحالف» بعض هذهِ الحالات تكون دائمية، وبعضها مؤقتة فقط لغرض صدّ أو طرد ذكرٍ مثيرٍ للمشاكل.

يكتب غاري إيتون (Eaton Gray .G): «إنّ الإناث البالغات من قردة المكاك اليابانية، تتحالف مع بعضها في نوع من السلوك نادرًا ما يُلاحظ في الذكور. يحدث ذلك عندما يتصارع ذكر مع أنثى، عادةً ما تأتي باقي الإناث لمعونتها. بينما من النادر أن يساعد الذكور البالغين بعضهم. لذا فإنّ التحالفات بين الإناث تبدو مهمّة في تنظيم التماسك والتراتبية الاجتماعيّة لدى المكاك أكثر منها في التجاذب الجنسي بين الذكور والإناث، والذي يكون في هذهِ الأنواع موسمي وعابر».[65]

يكتب فيليس جاي (Jay Phyllis) عن قردة اللنغور قائلاً:

«إنّ ذكرًا بالغًا كان بمثابة هدفٍ للتحالفات الأنثوية، في ست مرات. وقد هرعت الإناث إلى الذكر المخالف الذي قد يكون أخاف رضيعًا من دون قصد. بالعموم لم تبدر من الذكر أيّ محاولةٍ للقتال بل ركض بعيدًا عنهن لمسافةٍ قصيرةٍ. خمس حالات تمّ تسجيلها لإناثٍ ناضجاتٍ عازباتٍ قد قمن فعليًّا بضرب أو صفع الذكر المهيمن على المجموعة. وعادة ما يكون دافع الإناث قيام الذكر بإفزاع صغيرها. أمّا الذكر البالغ الذي يفاجأ بصفعةٍ مباغتةٍ من الأنثى، فلا يردّ على ذلك.[66]

تكتب جين بيكمان لانستر (Lancaster Beckman Jane) عن قردة الفيرفيت (vervet):

«كثيرًا ما أشاهد إناثًا يتّحدنَ في تحالفٍ ضدّ الذكور المهيمنة عندما يحتكر أحدهم مصدرًا للطعام، أو عند تخويفهم الصغار».[67]

قصة مميزة عن تحالف إناث الغوريلا حدثت في مركز يريكس لبحوث الرئيسيّات وتم نشرها في مجلة أتلانتا عام 1975، وأُعيد نشرها من قِبَل جرائد أخرى في الولايات المتحدة. وُضع ذكر الغوريلا كاليبر ومعه اثنين من الذكور في نفس المجمع السكني مع أربع إناثٍ من الغوريلا ليتمكّن العلماء من دراسة «حياتهم الاجتماعية». وعلى الفور قام «كاليبر» بإخضاع رفيقيه من الذكور وفرض نفسه كقائدٍ عليهم «مخطّطًا لجعل الإناث يعلمن أنّه لن يقبل بالتمرّد منهم». يكتب المراسل بخفّة دمٍ كيف أنّ «كاليبر» ركض صوب القفص لإخافة الإناث، ولإخبارهنّ أنّه أقوى منهن، لكن تحالف الإناث أثبت أنّهنّ أكثر قوّةً من عضلات كاليبر فقد «أمسك ثلاث إناث من الغوريلا بكاليبر عند الزاوية، وأوسعنه ضربًا». وينهي المراسل كتابته بالقول: « كاليبر الآن وحيدًا في القفص، يحاول استعادة كبريائه الذكوري المهزوم، وهو يتساءل ما الخطب فيما جرى مع السيدات؟».

إنّ وضع الإناث في قطعان الرئيسيّات بعيد كلّ البعد عن الموقع الخاضع والضعيف للإناث المحتجزات بصفتهنّ «حريمًا» تحت حكم ذكرٍ مستبد. للأسف حتى بعض العالمات في مجال الرئيسيّات سمحن لأنفسهنّ أن يقتنعن بأسطورةٍ دونيّة المرأة كحقيقة. وهذا قد يكون الحال مع جين جودال. فبيانات جودال عن الشمبانزي لا تتوافق بأيّ حال مع فرضيّة هيمنة الذكور على الإناث ومع ذلك في مقابلتها مع ماجي سكارف من مجلة نيويورك تايمز كانت قد أخبرت طالبًا أنّ شعوره عن الهيمنة صحيح، وأنّ الرئيسيّات تعيش في مجاميع يهيمن عليها الذكور. ثم أضافت –على سبيل المزاح - «إذا كان الطالب يبحث عن الثورة النسوية في عالم الحيوان، فعليه بالذهاب إلى مجتمع الضباع» لكونه مجتمعٌ تسوده الإناث. هذا المزاح عن موضوعٍ جديّ يهمّ كلّ امرأة اليوم، ولا يتماشى مع بيانات جودال ولا مع الموضوعية العلمية.

وقبل أن تصبح دراسة السعادين والقردة العليا علمًا، كانت تروى الحكايات الخيالية عن أولئك الذين واجهوا حيوانات تشبه الإنسان. جون ايملين الإبن (Jr Emlen, .T John) وجورج شالر يقولان:

منذ أن نشر دو شيلو (Chaillu du) أوّل تقاريره المبالغ بها عن حياة الغوريلا في غرب إفريقيا عام 1863، كُتبت مئات المقالات والكتب عنها. قلّة من الكتّاب كانوا مهتمين بجمع المعلومات أو تقديمها. وكانوا مثل معظم الكتّاب اليوم يجدون الارتياح الذاتي والربح المادي من

خلال المبالغة ومراوغة الحقائق بطريقةٍ تفتقر لحسّ المسؤولية. أسفرت قصصهم عن انتشار مفهومٍ خاطئٍ عن كون الغوريلا كائنًا شرسًا متعطشًا للدماء مع نسق مذهل من الصفات البشرية بل الخارقة حتى. وإنّ بعض العقول العلمية لدارسي الطبيعة قد تأثرت حتّى بمثل هذهِ التقارير».[68]

لقد قطع علم الرئيسيّات شوطًا طويلاً منذ الفترة اللاعلمية الأولى. لكن لا يزال هناك طريق طويل لتجاوز تحيزه الجنسي ضد الإناث، وعدم رغبته بالاعتراف بفرادة الإنسان في مقابل الحيوان.

:**Primatology and prejudice**

.Social Communication among Primates, pp .375–76 - 1

Aggressive Behavior in Old World Monkeys and Apes, "in - 2
.Primates, p .459

.Arboreal Man - 3

.History of the Primates, p .47 - 4

.The Mothers, vol .I - 5

Aggressive Behavior in Old World Monkeys and Apes, "in - 6
.Primates, p .464

Joseph Church in a review of Ann J .Premack's book, Why - 7
.Chimps Can Read, New York Times Book Review, April 11, 1976

.Primate Behavior and the Emergence of Human Culture, p .1 - 8

.The Meaning of Evolution - 9

.Origin of the Family, Private Property, and the State - 10

.Man the Tool- Maker, p .1 - 11

The Locomotor Functions of Hominids, "in Classification and - 12
.Human Evolution, p .178

What Happened in History, p.29 - 13

.Mankind So Far, p .113 - 14

.Posture Maketh the Man, "in Natural History, November 1975 - 15

Tool- Using Performances as Indicators of Behavioral - 16
.Adaptability, "in Primates, p.144

.ibid., p .146 - 17

.Man in the Primitive World, p .102 - 18

.On the Side of the Apes, p .154 - 19

.In the Shadow of Man, pp .6, 37 - 20

.The Master of Destiny, p .190 - 21

.Primate Behavior and the Emergence of Human Culture, p .53 - 22

.Chimpanzees, a Laboratory Colony, p .222 - 23

.Year of the Gorilla, p.180 - 24

.On the Side of the Apes, p .154 - 25

.National Geographic, October 1975, p .468 - 26

.In the Shadow of Man, p .28 - 27

.In the Shadow of Man, p .92 - 28

.ibid., p .89 - 29

.The Monkey Kingdom, p .136- 30

Social Behavior of Baboons and Early Man "in Social Life of" - 31
.Early Man, p .94

.The Master of Destiny, p .157 - 32

Some Problems in the Analysis and Comparison of Monkey and - 33
.Ape Behavior, "in Classification and Human Evolution, p .293

What Happened in History, p .17 - 34

.New York Times, September 25, 1976 - 35

.New York Times Book Review, April 11, 1976 - 36

.In the Shadow of Man, p .248 - 37

.The Master of Destiny, pp .199–200 - 38

Life with the Pumphouse Gang, "in National Geographic, May - 39
.1975, p .680

Age Changes, Sex Differences, and Variability as Factors in the - 40
.Classification of Primates, "in Classification and Human Evolution, p .93

A Comparison of the Ecology and Behavior of Monkeys and" - 41
.Apes, "in Classification and Human Evolution, p .31

Aggressive Behavior in Old World Monkeys and Apes, "in - 42
.Primates, p .463

Behavior and Ecology of the Wild Patas Monkeys in Uganda, "in - 43
.Primates, p .110

Group Relations in an Island Colony of Rhesus Monkeys, "in - 44
Primate Social

.Behavior, p .149

.The Social Life of Baboons, "in Primate Social Behavior, p .102 - 45

Selections from ‘The Study of Man,’ " in Sex Differences, p." - 46
.182

.ibid., pp .184, 190 - 47

Societies of Monkeys and Apes, "in Primate Social Behavior," - 48
.pp .29, 31, 32, 40

ibid., p .41 - 49

.Woman’s Evolution, pp .62–67 - 50

.Aggression in Monkey and Ape Societies, "in Primates, p .155 - 51

A Comparison of the Ecology and Behavior of Monkeys and - 52
.Apes, "in Classification and Human Evolution, p .313

.The Female Primate, "in the Potential of Woman, p .6 - 53

Societies of Monkeys and Apes, "in Primate Social Behavior, pp. - 54
.44–45

.The Social Life of Baboons, "in Primate Social Behavior, p .108 - 55

Orangutans, Indonesia’s ‘People of the Forest,’ " in National - 56
.Geographic, October 1975

.In the Shadow of Man, p .146 - 57

.Year of the Gorilla, p .134 - 58

Group Relations in an Island Colony of Rhesus Monkeys, "in - 59
.Primate Social Behavior, p .149

,Dr .Strum :Presenting Baboons, "by Arnold Shapiro, Westways - 60

.March 1977, p .39

Life with the Pumphouse Gang, "in National Geographic, May - 61
.1975, p .679

.Westways, March 1977, p .76 - 62

ibid., p .76 - 63

Behaviour and Ecology of the Wild Patas Monkey in Uganda, "in - 64
Primates, p .112

The Social Order of Japanese Macaques, "in Scientific American, - 65
October 1976, p .102

The Indian Langur Monkey, "in Primate Social Behavior, p .121 - 66

Stimulus Response "in Psychology Today, September 1973, p .34 - 67

In the Home of the Mountain Gorilla, "in Primate Social - 68
,Behavior

.pp. 126 – 27

الفصل الثاني

البيولوجيا الاجتماعية والعلوم الزائفة

في العام 1971، قام عالم الحيوان البارز في جامعة هارفارد إدوارد ويلسون (Edward O. Wilson)، المختص بدراسة الحشرات -لاسيما النمل -، بنشر كتابه «مجتمع الحشرات». ومنذ ذلك الحين توسع هذا العمل ليكون مجلدًا كبيرًا تحت عنوان «علم الأحياء الاجتماعية: التركيبة الجديدة».

كانت 120 صفحة من الكتاب، من أصل 700 صفحة من القطع الكبير مكرّسة للخلاصة، والببليوجرافيا، والفهرس. وقد تمّ تزويد الكتاب الجديد بالكثير من الصور التي جعلت وزنه يصل إلى ستة أرطال. ورغم كل هذا، فإنّ هذا العمل الثاني يُعدّ تراجعًا مقارنةً بعمله السابق. لقد وسّع ويلسون دراساته عن الحشرات، مضيفًا إليها دراسات أخرى عن الطيور، والثدييات، والرئيسيّات من أجل إنشاء استنتاجات بيولوجية -حصرًا - عن حياة الإنسان وسلوكه.

مصطلح «علم الأحياء الاجتماعية» (البيولوجيا الاجتماعية) هو مصطلح جديد، لا يمكنك العثور عليه في قواميس يزيد عمرها عن 15 سنة. ويشير هذا المصطلح إلى الدمج بين علمين: علم الاجتماع (أو الأنثروبولوجيا) وعلم الأحياء (أو البيولوجيا)، وربط النتائج ذات الصلة من كليهما بغرض إلقاء الضوء على أصل وطبيعة المجتمع البشري.

لكن ويلسون لم ينسج هذين العلمين سويًّا، فلقد قام باستثناء عوامل حاسمة تميّز المجتمع البشري عن الحياة الحيوانية كالإنتاج، والمجتمع والثقافة. وقد نظر إلى كلّ أشكال التطوّر سواء أكان تطورًا اجتماعيًا أم طبيعيًا على أساس كونه تطوّرًا بيولوجيًّا لا غير. وتم تضييق هذا التفسير

بشكل أكبر بعد ذلك، ليقتصر على «التطوّر الجيني» بما أنّ الجينات تشكل كلّ الحياة العضوية من البكتريا وصولاً إلى الإنسان. لا يرى ويلسون أيّ قفزة نوعية بين تطوّر الحيوان وتطوّر الإنسان. ففي رأيه كلّ الكائنات تجتمع في مجاميع –وهي تجتمع بالفعل - لتكون مجتمعات لا فرق بينها. وعلى الرغم من استخدام ويلسون لكلمة «الاجتماعية» في كتابه، إلّا أنّ الكتاب يبقى كتابًا بيولوجيّ وحسب.

محاولات تفسير الإنسان اعتمادًا على دراسة الحيوانات، والطيور، والحشرات ليست بالمحاولات الجديدة. كانت الحتمية البيولوجية (Biologism) [2] موجودة مذ أطلق داروين نظريته عن التطوّر. فما إن تمّ التأكد من الأصل الحيواني للإنسان حتى تمّ استبدال أسطورة عدن بالبحث العلمي عن نشأة النوع البشري. وقد تطلّب هذا البحث دراسة تطوّر الحيوان ثم دراسة العوامل الاجتماعية التي حوّلت فرعًا معيّنًا من القردة العليا إلى أوّل أشباه البشريات.

على أيّ حال فإنّ المفكرين ذوي العقول الميكانيكية، لم يستطيعوا تجاوز العوامل البيولوجية التي أدّت إلى وجود البشر. فبالغوا في أهمية بعض الخصائص المشتركة بين الحيوانات والإنسان، بينما قاموا بمسح الفروق الشاسعة بينهما.

لقد أنجبت مدرسة الحتمية البيولوجية اتجاهين فكريين: الاتّجاه الأول يؤكد على التنافسية لدى الحيوانات، والاتّجاه الثاني يؤكد على وجود التعاون بين الحيوانات مقابل وجود التنافس والتعاون لدى البشر.

الشروط المسبقة للبشرية

في أول ظهورها كان يُطلق أحيانًا على مدرسة «الداروينية الاجتماعية»[3] مُسمّى «مدرسة لا شيء سوى» والسبب في ذلك هو قول أنصارها بأنّ الإنسان ليس سوى حيوان، تعلّم حيلاً إضافية. أمّا العبارات المؤثرة أمثال «النضال من أجل البقاء» و«البقاء للأصلح» فقد تمّ استخدامها لدعم الأفكار القائلة بأنّ العلاقات الحيوانية في الغاب، تمّ نقلها إلى غاب العالم الرأسمالي الحديث. مع الافتراض بأنّ طبيعة الإنسان لم تتغير، ممّا يعني أنّ الطبيعة البشرية ليست سوى الطبيعة الحيوانية.

ونتيجة للشعور بالإهانة من منظّري فكرة السن والمخلب ذوي التوجه الواحد، وُلد الاتّجاه الآخر في الداروينية الاجتماعية، الذي يؤكد على وجود التعاون بين الحيوانات إلى جانب التنافس، والإشارة إلى «الحشرات الاجتماعية» كتأكيدٍ على ذلك. هذهِ الأطاريح أُشيعت بواسطة دبليو ويلر (Wheeler .N.W) سلف ويلسون في جامعة هارفارد، وهو الآخر عالم حشرات شهير. قدّم ويلر ستّ محاضرات عن الحشرات التعاونية في عام 1922 بعد الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية. ثم نُشرت لاحقًا في كتاب بعنوان الحياة الاجتماعية بين الحشرات.

كانت نوايا ويلر حسنة. لقد أشار إلى الحشرات قائلاً «لكونها تمثّل أكثر جهود الحياة المذهلة في التنظيم الاجتماعي» وهكذا فقد «طوّرت شيوعية تعاونية مكتملة للغاية، مما يجعل أكثر أنظمتنا فاشية وراديكالية مقارنة بها ومجرّد رأسمالية محافظة بشكل كبير [1] لقد ناشد ويلر البشر لنزع السلاح من أجل إنتاج «تعاونٍ عضوي» يشابه التعاون السائد بين الحشرات، والذي هو ممكن بالتأكيد أن يتواجد بين البشر. وعوضًا عن «البربرية النبيلة» لروسو، رأى ويلر أنّه من الممكن للبشر أن يجدوا مثلاً أعلى لهم في «الحشرة النبيلة».

ومع ذلك فلقد بقي مسعى ويلر الطيب قائمًا داخل حدود الحتمية البيولوجية. وبدلاً عن فكرة «لا شيء في الإنسان سوى الحيوان» أظهر الحيوان كما لو كان نسخة أذكى من الإنسان، أمّا المجتمع البشري فقد تمّ النظر إليه على أساس أنّه مجرّد امتدادٍ لمجتمعات الحشرات مع إضافة بعض الخصائص الثقافية. وسرعان ما صار المختصّون الآخرون يقفزون قفزات تهريجية لأنسنة الحشرات تارةً ولتحويل الإنسان إلى حشرةٍ تارةً أخرى.

بعض علماء الأنثروبولوجيا البارزين استمروا بتقديم هذهِ الحتمية البيولوجية الحشرية. في العام 1953 أيّ بعد ثلاثين سنة من ظهور كتاب ويلر كتب كروبير (Kroeber .L.A) عميد الأنثروبولوجيا الأمريكية بكلّ جديّة: «يمتدّ السلوك الاجتماعي طوال تاريخ الحياة على الأرض. حتى أنّ بعض العوائل الحشرية قادرة على التواصل الاجتماعي بكفاءةٍ أكثر منّا بكثير». [2] ويقوم ويلسون اليوم بنشر الأفكار نفسها تحت مسمّى «علم الأحياء الاجتماعية» (البيولوجيا الاجتماعية).

لكن شبكة ويلسون تتجاوز موضوع الحشرات الاجتماعية، فمجتمعاته تتضمّن كلّ أنواع الكائنات باختلاف درجة تعقيدها. فعلى سبيل المثال كتب تعقيبًا على رسم توضيحي مستخدمًا مصطلح «المجتمع البكتيري» [3] وفعل الشيء ذاته مع أنواعٍ من العفن، والفحم، والإسفنج، وقناديل

البحر. يقف الإنسان في قمة المجتمعات، جنبًا إلى جنب مع تجمعات الحشرات. فقد رفع ويلسون كلّ الأنواع إلى مستوى النشاط الاجتماعي، ومن ضمنها حلقات الدلافين ومجاميع الكلاب وأسراب الفيلة وزمر الأسود وقطعان الرئيسيّات.

وبمقارنته لفضائل كل هذهِ «المجتمعات»، وجد ويلسون أنّ المجتمعات المثالية ليست أعلى المجتمعات بل أدناها. فقدّم نظريّةً تقول إنّ «قيمة التطوّر تكمن في الاتّجاه المعاكس». إذ ليست الفقاريات بل اللافقاريات مثل قناديل البحر هي التي اقتربت من إنتاج مجتمعات مثالية» على حدّ تعبيره. [4] والنمل والنمل الأبيض وحشرات اجتماعية أخرى ليست بالكائنات الكاملة، لكن الأقل كمالاً منها هي الثدييات، ومن ضمنها الرئيسيّات التي تمثّل الخط المباشر الذي ينحدر منه أسلاف الإنسان. «لم هذا الانحدار إذن؟» يتسائل ويلسون، لكنه لم يجد إجابة وافية.

ومع ذلك، وفقًا لويلسون فإنّ المجتمعات البشرية «قامت بعكس مسار الانحدار في التطوّر الاجتماعي والذي ساد لأكثر من مليار سنة في تاريخ الحياة التي سبقت ظهور البشر» وهذا التقدم يرجع لحقيقة أنّنا وأخيرًا قطعنا شوطًا كبيرًا لكي نصبح أكثر شبهًا بمجتمعات الحشرات «من حيث التعاون» والمفاجئ أكثر هو اعتباره إياها كمثالٍ أعلى في «التواصل»[5]. هذهِ هي طريقة ويلسون في نظرية الحتمية البيولوجية.

ليس كافيًا إضافة البادئة اللغوية «socio» بمعنى الاجتماعي لكلمة البيولوجيا لشرح السمات المميزة التي رفعت جنسنا فوق بقيّة الأجناس. إذ لا يمكن تعريف البشر من خلال العوامل البيولوجية وحدها. نفس الحقيقة تنطبق على المجتمع والذي هو مكسب بشري حصري. فعلى الرغم من كون الإنسان لا يزال يحتفظ ببعض الميزات المشتركة مع الحيوانات إلّا أنّه وبمجرّد إنشائه لمؤسساته الثقافية والاجتماعية ارتحل بعيدًا جدًّا عن الحالة الحيوانية، ليصبح بشرًا لا حيوانًا. وهذا قد تمّ إثباته من خلال الأعمال الوفيرة للباحثين في علم الآثار والحفريات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع.

وحتى قبل أن تتم صياغة مصطلح علم «الأحياء الاجتماعية» (البيولوجيا الاجتماعية)، كان الباحثون في العلوم الإنسانية قد بدأوا بالفعل بربط النتائج ذات الصلة بين علم الأحياء وعلم الاجتماع، لإلقاء الضوء على الكيفية والزمن والطريقة التي ظهر فيها التغيير العظيم من الحيوانية

إلى الإنسانية. ومن بين هؤلاء كان غوردن تشايلد وكتبه الكلاسيكية كتاب «الإنسان يصنع نفسه» و كتاب «ماذا حدث في التاريخ؟»

هؤلاء العلماء لم يبدأوا بدراسة البكتيريا وقناديل البحر أو النمل الأبيض، لكنهم ابتدأوا بالرئيسيّات، على اعتبارها السلف المباشر للإنسان. وشرحوا كيف أنّ ظهور البشر لا يمكن أن يكون قد بدأ سوى من القردة العليا من رتبة الرئيسيّات. إنّ القردة العليا هي أكثر الأنواع تطوّرًا في بليون عامٍ من تاريخ التطوّر الحيواني. ووحدها القردة العليا من تتوافر فيها الشروط البيولوجية المسبقة واللازمة لظهور الإنسان.

من تلك الشروط استقامة القامة، والرؤية المجسمة، واليد، والدماغ والأعضاء الصوتية. إلّا أنّ تحرّر اليد والإبهام المتقابل هو من قاد الطريق لإحداث التحولات الباقية كلها. لم يكن الفكّ السفلي للحشرات، ولا زعانف الحيتان ولا مخالب الثدييات من ذوات الأربع، لكنها الذراع هي من أدّت إلى صناعة الأدوات وأنشطة العمل وما إلى ذلك للإنتقال من القرد إلى الإنسان.

لا توجد أنواع أخرى دون مستوى البشر قادرة على صنع الأدوات في سبيل إنتاج ضرورياتها الحياتية وإشباع احتياجات متجدّدة. منذ زمن أوّل فأسٍ حجري، وأوّل عصا للحفر تطوّرت الحاجات ووسائل إشباعها إلى حدّ إنتاج الطائرات النفاذة، وسفن الفضاء.

لكن، لإنجاز كلّ هذا كان ضروريًّا لأوّل جحافل أشباه الإنسان أن ترتبط ببعضها من خلال التنظيم الاجتماعي للإنتاج التعاوني وتبادل المنتجات والدراية بها. كما يعرّف غوردن تشايلد المجتمع على أنّه «منظمة تعاونية لإنتاج وسائل تهدف لإشباع حاجته الضرورية لإعادة إنتاج النوع، وإنتاج حاجات جديدة». [6]

المجتمع يخلقه المنتجون المتعاونون

تتشارك الحيوانات مع الإنسان بقابلية واحدة من هذهِ القدرات، وهي قدرتها على التكاثر. لكن إنتاج الأشياء الضرورية للحياة وإنتاج احتياجات جديدة هي قابليات موجودة لدى الإنسان حصرًا. من وجهة النظر هذهِ بإمكاننا القول إنّ الإنتاج والتنظيم الاجتماعي المطلوب لإنجازه هو الخط الكبير الفاصل بين البشر والحيوانات. لذا فإنّ مليار سنة مضت من التطوّر الحيواني البحت

بلغت ذروتها منذ مليون سنة تقريبًا عندما ظهر أوّل إنسانٍ صانعٍ للأدوات على الأرض وتقدّم من تلقاء نفسه لبدء مسار جديد من التطوّر هو التطوّر الاجتماعي.

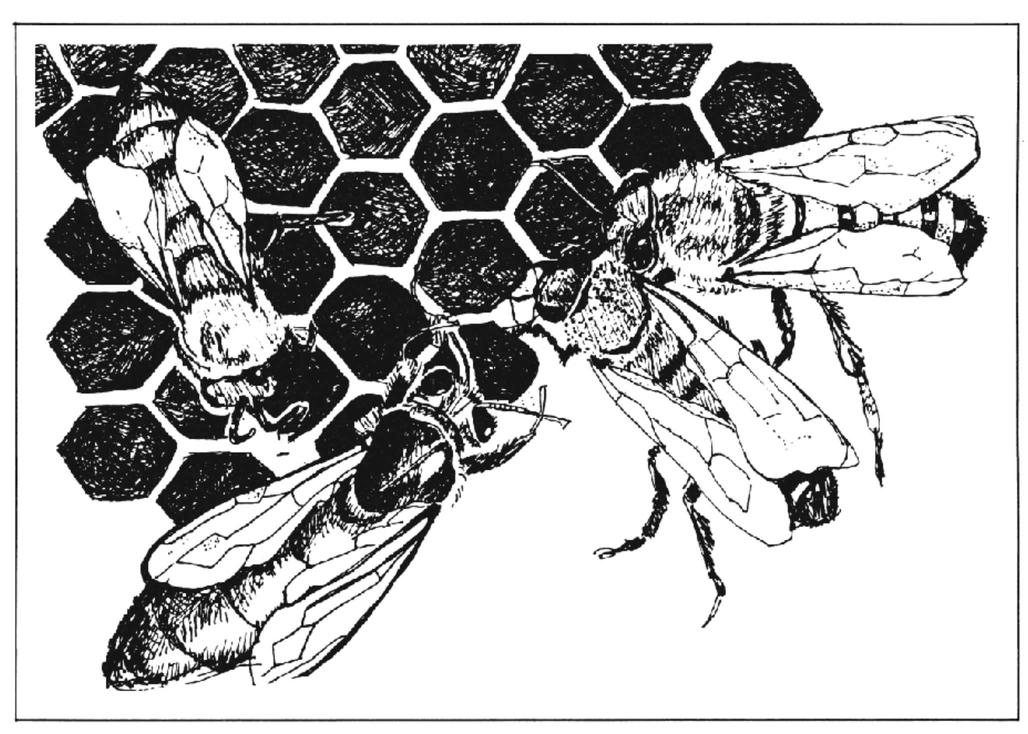
من بعدها تغيّر البشر بشكلٍ جذري وتغيّرت العلاقة بينهم وبين الطبيعة. على النقيض من الحيوانات تلك الكائنات المقيدة بموائل محددة، يجب عليها تكييف أنفسها معها وإلّا هلكت. إضافة لكون الحيوان يعتمد بشكلٍ كلّي على ما تعطيه الطبيعة لبقائه على قيد الحياة، بعكس الإنسان الذي يستطيع زراعة الأرض وإنتاج وفرة من الغذاء. لذا فإنّ الحيوانات مجبرة على إشباع حاجاتها المادية بقليلٍ من التغيير، أوبلا تغيير على الإطلاق في أنماطها السلوكية التقليدية. بينما يستطيع البشر التجوال حول العالم، مغيّرين في محيطهم ومُعدّلين من أنماط سلوكهم من أجل حاجات جديدة.

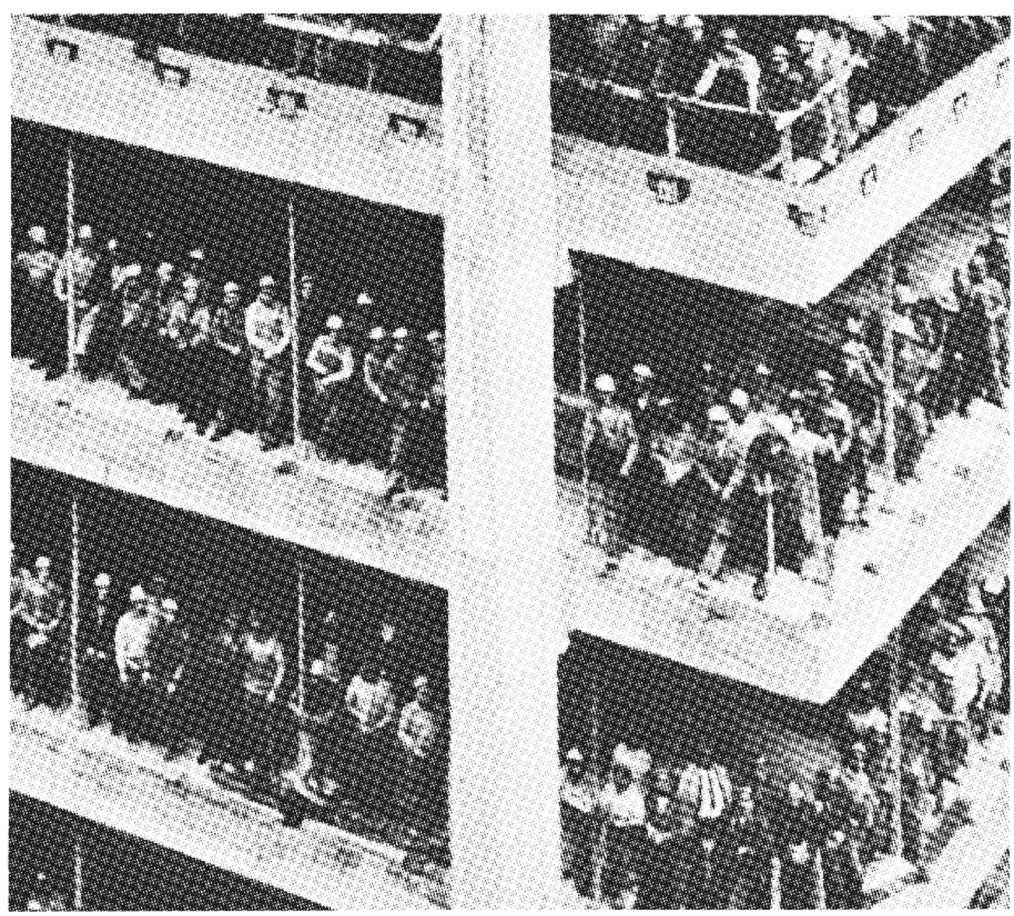
لقد طوّر البشر عقولهم وقابلياتهم العقلية ككائناتٍ اجتماعية، جنبًا إلى جنب مع ابتكارهم اللغة، والثقافة، والفن والعلم. كما أصبحوا بالتدريج سادة التحكم بالطبيعة الخارجية، وغيّروا كذلك طبيعتهم الحيوانية السابقة إلى الطبيعة البشرية.

أمّا هؤلاء الذين يفشلون في رؤية الدور الذي لعبه العمل في صناعة النوع البشري، فهم غير قادرين على شرح الكيفية التي بدأ بها الحديث واللغة والثقافة. يكتب ويلسون:

«إنّ الخط الكبير الفاصل في تطوّر التواصل موجود في المسافة التي تفصل الإنسان عن العشرة ملايين الباقية من الكائنات الحية» ومن ثم يناقض ويلسون نفسه بالقول: «واحد من أكثر أنظمة التواصل تطوّرًا بين الحيوانات هي الرقصة الاهتزازية لنحل العسل إلى جانب نظامنا الصوتي المتفرد» [(7)]. لكنه لم يشرح كيفية اكتساب هذهِ الفرادة في الكلام التعبيري وكيف جاءت اللغة إلى حيز الوجود.

لقد نشأت مباشرة من أنشطة العمل بدافع العمليات التعاونية للتواصل مع بعضنا البعض وكذلك لنقل تقنياتنا إلى الأجيال الجديدة. في حين أنّ نظم التواصل لدينا فريدة بالفعل، لكن الخط الكبير الفاصل بيننا وبين الحيوانات نشأ مع صنع الأدوات وأنشطة الإنتاج. لقد تجنّب ويلسون بحذر أيّ مناقشة لصنع الأدوات والإنتاج، لكن من الواضح أنّه يقف إلى جانب علماء الرئيسيّات هؤلاء الذين يُقلّلون من أهميتها في حياة الإنسان.





النمل، والدبابير، والنحل (أعلاه) تشكّل مجاميعًا لغرض التكاثر.

البشر فقط هم الذين يستطيعون إنشاء التنظيم الاجتماعي اللازم لأنشطتهم الإنتاجية والثقافية.

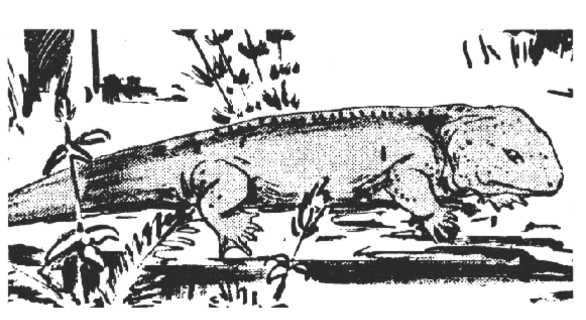
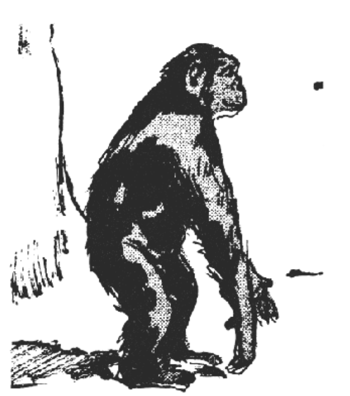
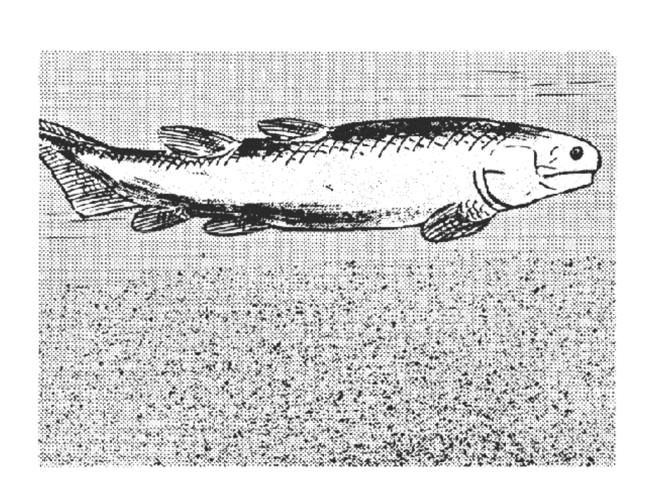
إنّهم يقولون بما أنّ الرئيسيّات تصنع الأدوات وتستخدمها تمامًا كما يفعل الإنسان، لذا فإنّ صناعة الأدوات لا تمثّل فرقًا ضروريًّا بينهما. على سبيل المثال إنّ جين جودال وغيرها يشيرون إلى حقيقية أنّ بعض الرئيسيّات تقوم أحيانًا بتجريد غصن من أوراقه وحشره تحت صخرة لتحصل على النمل أو أيّ شيءٍ قابلٍ للأكل. لقد كرّس ويلسون عدّة صفحاتٍ للحديث عن هذهِ الأمثال على صناعة الحيوانات للأدوات، ناقلاً تسع طرق تستخدمها الرئيسيّات لتحوير الأغصان والأوراق والعصي. (8)

قد تقوم الرئيسيّات في البريّة بتجريد غصين أحيانًا ما للبحث عن النمل، وهي قادرة على التلاعب بكلّ شيءٍ باستخدام أيديها. لكن هذا لا يمثّل عملية صنع الأدوات ولا الفعاليات الإنتاجية لتوفير ضروريات الحياة. الرئيسيّات لا تعتمد بشكلٍ منتظمٍ على العصي والأغصان، بل تعتمد على يدها فقط لالتقاط الطعام ونقله إلى أفواهها. على النقيض من ذلك فإنّ البشر يعتمدون على صناعة الأدوات والأنشطة الإنتاجية بغرض البقاء. فإذا توقف إنتاجهم سوف يموتون.

ممارسات الرئيسيّات لاستخدام الأغصان والعصي تُعطينا فكرةً عن الأهمية الحاسمة لليد المرنة والمتحرّرة عند الرئيسيّات. إنّ اليد هي التي تشير إلى نقطة التحول الحرجة التي بدأ فيها فرعنا من القردة الرئيسيّة بصنع الأدوات والانخراط بشكلٍ منهجي في فعاليات العمل والإنتاج. لكن هذا الانتقال من القردة العليا إلى الإنسان ظهر فقط مرّةً واحدةً على الأرض عندما وُجد فرعٌ مميّزٌ من الرئيسيّات قبل مليون سنة مضت. منذ ذلك الحين ظلّ البشر الكائنات الوحيدة المنتجة والصانعة للأدوات على وجه الأرض، والمتميزة بشكلٍ كبيرٍ عن أنواع القردة الأدنى. بعبارةٍ أخرى إنّ مليار سنة من التطوّر الحيواني البحت نتج عنه تغيّر ثوري وهو تخلّي أقدم أنواع الإنسان عن ظروفه الحيوانية السابقة.

فكرة ويلسون بأنّ المجتمع البشري نسخة محسّنة قليلاً وحسب عن مجتمع الحشرات استنادًا إلى وسائل تواصلها المحسنة لا سند لها على الإطلاق.




صعود البشر (في اتجاه عقارب الساعة) من الأسماك العظمية إلى البرمائيات فالثدييات فرئيسيّات الأشجار فرئيسيّات الأرض ثم النوع البشري.

إنّ تجمّعات الحشرات غرضها واحد فحسب وهو التكاثر، وإدامة نوعها. وللتأكد من ذلك، فإنّ الحشرات لها طريقة تكاثر مختلفة عن طريقة تكاثر الثدييات. في الثدييات –ومن ضمنها الرئيسيّات - تقوم الأم بالإنجاب وتعمل على رعاية وحماية نسلها. أمّا الحشرات فهناك تقسيم للوظائف داخل التجمعات: تقوم الأنثى الواضعة للبيض بوضع البيض، بينما تقوم باقي الإناث، اللواتي لا يضعن البيض بتغذية وحماية اليرقات.

مع ذلك فإنّ الحشرات هي فرع بعيد عن الطريق الرئيسي للتطوّر العضوي المؤدّي إلى الجنس البشري، وهي نقطةٌ فَشِلَ ويلسون في توضيحها. نقطة الانتقال من الثدييات إلى تطوّر النوع البشري بدأت من الفقريات والتي نشأت من اللافقاريات السابقة، فنشأت السمكة، وهذهِ الكائنات العظمية تطوّرت فيما بعد لتظهر الزواحف البرمائية، ومن ثم إلى الثدييات، ومن الثدييات ظهرت السعادين والقردة العليا، ومن أعلى فرع من أفرع القردة العليا تطوّر أوّل البشر. وما من مكان للحشرات –اللافقارية - في هذا الخط التطوّري من الأسماك العظمية إلى الإنسان الفقاري بدوره كذلك.

النقطة المهمة أنّه مهما كانت أنماط التكاثر مختلفة بين الأنواع العديدة في العالم الحيواني، فما من وجودٍ لنوعٍ واحدٍ من الكائنات التي تقع دون مستوى البشر، ويكون هذا النوع قادرًا على صناعة الأدوات وإنتاج الأشياء لإشباع حاجاته وإنشاء حاجات جديدة. وبعكس ما يراه ويلسون فإنّ تجمّعات الحشرات لا تمثّل نموذجًا أوليًّا للمجتمع البشري. فلو لم يقم البشر بأكثر من التكاثر ما كانوا ليكونوا بشرًا، ولكن سيكونون ببساطة شمبانزي أو غوريلا.

إنّ محاولات ويلسون لوصف كلّ تجمع لمجوعة حيوانات أو غيرها على أنّها «مجتمعات» تذكرنا بأجدادنا البدائيين، الذين آمنوا أنّ الحيوانات والأسماك وهَلُمّ جرًّا، تنتظم هي الأخرى في طوائف وعشائر مثلهم. لقد اعتقد بعضهم أنّ بإمكان الجاموس رمي القوس بحوافره، لو استطاع الحصول على القوس فقط، وآخرون اعتقدوا أنّ للسمك مستوطناتهم الخاصة وألعابهم وملاعب الكرة الخاصة بهم، وأنّ التماسيح بإمكانهم دخول مفاوضات السلام مع رجال القبائل. لقد كان الأشخاص البدائيّون يجهلون الحقائق العلمية في الحياة، وحاولوا بالتالي رفع الحيوانات إلى مستوى

البشر، بينما يحاول هذا الأستاذ من جامعة هارفارد خفض الإنسان إلى مستوى الحيوان والحشرة والسبب في ذلك أنّه يتجاهل العوامل الاجتماعية التي جعلت من الإنسان مختلفًا نوعيًّا عن الحيوان.

في أيام تشارلز داروين، في خضمّ الصراع لمجابهة اللاتطوريين، كان الحل هو إثبات الاستمرارية أيّ إثبات الصلة بيننا وبين باقي أشكال الحياة. أمّا الآن فقد صار ضروريًّا الإصرار على قطع الصلة بين الإنسان والحيوان للتصدي لاتّباع الحتمية البيولوجية ومن ضمنهم ويلسون.

في الإعلان عن كتاب ويلسون في جريدة نيويورك تايمز تقرأ: «الآن، هناك علم واحد لكلّ الكائنات الاجتماعية»، «إنّ التوليفة الجديدة تغطّي للمرّة الأولى كلّ الكائنات الاجتماعية من البكتيريا إلى النمل الأحمر ومن القردة إلى الإنسان». هذا تضليل كبير، فلا يمكن أن تفسر ما هو أكثر من الشروط المسبقة للحياة الاجتماعية عند مراجعتك للتاريخ الطبيعي، إنّ الأمر يتطلب دراسة التاريخ الاجتماعي وعلم الاجتماع لشرح أصل وفرادة الحياة الاجتماعية والثقافية للإنسان. أمّا علم ويلسون الذي يزعم جمع كل شيء على اعتباره توليفة جديدة من علم الاجتماع وعلم الأحياء فما هو إلّا نسخة محدثة عن ثيمة قديمة وهي الحتمية البيولوجية على اعتبارها بديلاً عن الفهم العلمي للمجتمع.

بيولوجي حتميٌّ ساذج

مثله مثل غيره من الأشخاص الذين يرون كلّ شيء من منظور الحتمية البيولوجية أو ما يعرفون بدعاة الحتمية البيولوجية (Biologizers)، يستخدم ويلسون المصطلحات الطَبقيّة والرأسمالية الحديثة لوصف حياة الحيوانات والحشرات. فحشراته «الاجتماعية» مقسّمة إلى طبقتين، الملكة في أعلى طبقة تتحكّم بالطبقة الأدنى من»العمال» و«الجنود» وهذهِ الممارسات ليست ممارسات خاصة بويلسون فقط: ففكرة الطبقية بين الحشرات لها تاريخ طويل جدًّا، والمصطلحات التي يستخدمها ويلسون تعود إلى العام 1906 وكتاب تشارلز بتلر (Charles Butler) عن الملكة الأنثى، وما يثير الدهشة أنّ ويلسون الذي جعلته دراساته الموسعة واحدًا من الكتّاب المؤثرين في علم الحشرات المتقدم، يستمرّ باستخدم المصطلحات الخاطئة التي استخدمت في بدايات هذا العلم.

فمنذ ما يقارب خمسين سنة مضت قام روبرت بريفولت بالاستشهاد بأرسطو، وبليني (Pliny) وآخرين لتبيين أصل وتطوّر هذهِ المصطلحات المغلوطة. وكتب أنّ القدماء اعتقدوا أنّ الإناث واضعات البيض إنّما هنّ ذكور وأسموهن «الملك» لذا وفقًا لسياساتهم تمّ تقسيم النحل إلى قسمين: البطارقة (النبلاء) والشعب. وعندما عُرِف الجنس الحقيقي للحشرة التي تضع البيض فيما بعد، أسموها «الملكة» عوضًا عن «الملك». ومع حلول القرن التاسع عشر صارت خلية النحل مثالاً يتمّ استخدامه لوصف الصناعات الرأسمالية بلا تردّد على أساس أنّها «خلية النحل الصناعية». (9)

تختلف الحتمية البيولوجيّة التي يتبنّاها ويلسون عن الحتمية التي يتبناها معظم الحتميين، فهو لا اعتراض لديه على استخدام مصطلح «الحكم الأمومي» بل هو على استعدادٍ للقول إنّ «المجتمعات الأمومية» موجودة في الطبيعة، بدلاً عن اعتبار كلّ المجتمعات أبوية كما يفعل غيره.

عندما يتمّ تطبيق مصطلح «الأمومية» على المجتمع البدائي حيث ينتمي، يرتعد معظم علماء الأنثروبولوجيا، لكنهم لا يعترضون حين يتمّ استخدام المصطلح بشكل خاطئ مثل تسمية «الحضانة الأمومية» في الطبيعة عن طريق الخطأ باسم «الحكم الأمومي» لهذا فإنّ ويلسون لا يرى خللاً في تسمية الحضانة الأمومية بالحكم الأمومي ما دام ضمن إطار عالم الحيوان,. على هذا الأساس فإنّه يجد الحكم الأمومي والمجتمعات الأمومية في كلّ مستوى من النمل إلى الفيلة.

وكما يشير ويلسون فيما يتعلق ببعض المستعمرات الحشرية فإنّ تلك «الطوائف» هي كلّها إناث من «الملكة» وحتى من «الجنود» و«العمال» أمّا الذكور فهم موجودون فقط لتلقيح بيوض الملكة، لذا فهي مجتمعات أمومية وفقًا لويلسون. (10)

في الثدييات ذات الحافر تكون أسراب الإناث منفصلة بالعموم عن الذكور، ما عدا مواسم التزاوج. ويشير ويلسون إلى الفيل الإفريقي كمثالٍ قاطع على الحكم الأمومي، إذ تقود الأنثى بناتها وحفيداتها. هذهِ الأواصر بين الإناث قد تمتدّ على طول ما يمكن أن يصل لخمسين سنة. يكتب ويلسون قائلاً «الأم الحاكمة تسير وتقودهن من مكان إلى آخر. إنّها تتصدر في الطليعة عندما يواجهون خطراً، وتنتقل إلى الخلف لمراقبة الموقف عند الخلوات». ويرفق ويلسون نصه هذا بصورة لهذهِ الحيوانات الذكية وهي تحمي صغارها. وفي الخلف ذكران يتصارعان فيما بينهما على السيادة. (11)

وفي مناسبة أخرى يتحدث ويلسون عن الخط الأمومي لدى الغزلان الحمراء، حيث تقود الأنثى القطيع وتتكفل أنثى أخرى بحماية مؤخرة القطيع. وكما هو حال الفيل الأفريقي، الذكور والإناث كما يقول ويلسون لا يلتقيان إلّا في مواسم التزاوج. ومرّة أخرى في تعليقه على صورة تعيد تمثيل «الحياة الاجتماعية» لدى الداينصورات منذ ملايين السنين، نقرأ: «قطيع من الإناث وصغارهن، يُقاد بواسطة الأم الحاكمة الكبيرة الموجودةعلى اليسار، وفي الخلف ذكران يتنازعان على السيادة». (12)

أمّا في خصوص آكلات اللحوم والتي تقع في مرتبة تطوّرية أعلى من ذوات الحوافر، يُظهر ويلسون كيف أنّ زمرة الأسود غالبًا ما تكون بلا أسود، هنا أيضًا يكون وجود الذكور على الهامش:

«إن قلب زمرة الأسود يتكون من رابطة أخوة تربط بين بضعة إناث بالغات.. ودرجة التعاون بين هؤلاء الإناث هي أقوى درجة تعاون تمّ تسجيلها في غير الإنسان. تطارد اللبوات الفريسة في كثيرٍ من الأحيان عن طريق التوزع في عدة أماكن ومن ثم مهاجمتها بشكل سريع من اتجاهات مختلفة. أمّا أشبالهن فمثلهم مثل دغافل الفيلة[4] يتمّ الحفاظ عليهم في ما يشبه دور الحضانة، إذ تقوم الأنثى في مرحلة الإرضاع برعاية كلّ الأشبال وإبقائهم في مكان واحد. ويمكن أن يكون شبل واحد تحت رعاية ما يصل إلى خمس إناث بالتناوب. على النقيض من ذلك يكون دور الذكور تطفليًّا على مجاميع الإناث». (13)

وعن رتبة الرئيسيّات التي تعلو آكلات اللحوم، يكتب ويلسون أنّ قرد المكاك والشمبانزي «أمومية التمركز» عند اختيار المساعدة، إذ ترتبط الإناث ببعضهن ويأتمنّ أطفالهنّ لدى بعضهن. ويلاحظ كيف تثق إناث قردة الريسس ببعضهن البعض، إلى درجة أن تقوم الأم بجعل أنثى أخرى جليسة لطفلها بينما تقوم هي برحلة البحث عن الطعام. متحيّرًا من التعاون الأنثوي يتساءل ويلسون:

«لم على الإناث الاعتناء بصغار غيرهن، وكيف للأمهات تحمّل مثل هذا السلوك؟» (14)

الفروقات الجنسية

إنّ موقف ويلسون الضبابي للغاية بما يتعلق بالفروق النوعية بين الإنسان والحيوانات، يبدو موقفًا مماثلاً لموقفه من الفروقات الجنسية في الطبيعة. فهو يقول: «لم الاختلاف الكبير بين الجنسين؟» فهو يلاحظ أنّه «غالبًا ما يبدو الجنسان متفاوتان للغاية كما لو كانا نوعين مختلفين». ففي

النمل وباقي الحشرات «يكون الذكر والأنثى مختلفان بشكلٍ لافتٍ للنّظر في المظهر، إلى درجة أنّه يمكن تصنيفهما إلى نوعين مختلفين لولا رؤيتهما في وضع التزاوج» وفي بعض الأسماك «يقلّص الذكر حجمه بشكلٍ كبيرٍ إلى درجة تحوّله إلى ما يشبه الطفيلي الملتصق بجسم الأنثى». [15]

في بعض الأنواع الحشرية، تعيش الأنثى الواضعة للبيض إلى أربع سنوات ونصف، بينما «لا تمتدّ فترة حياة الذكور البالغين إلى أكثر من أسبوع إلى ثلاثة أسابيع» [16] وفي حديثه عن الذكور في النمل، والنحل، والدبابير يقول: «غالبًا ما تكون هناك عنصريّة ضدّ الذكور في داخل المجموعة. إذ يُقدّم لهم مقدار ضئيل من الطعام، أقل ممّا يُقدّم للإناث العاملات.. وخلال فترة تجويعهم يكون أمامهم سبيلين: إمّا الطرد من العش أو القتل» وفي أنواعٍ معينة من الذباب الراقص «تقوم الإناث أحيانًا بالاستيلاء على الذكور وأكلهم»[17] لذا كما يبدو اسم «الأرملة السوداء» الذي يُطلق على إناث العناكب ليس أمرًا تنفرد بهِ العناكب فحسب.

يُفترض بهذِهِ الحقائق وغيرها أن تغيّر وهم ويلسون بتصنيفها على أنّها «مجتمعات». ففي المجتمعات لا يكون الرجال مجرّد تابعين للنساء، ولا فائدة منهم إذ يتمّ التخلص منهم بعد التلقيح؛ فلا يوجد تمييز ضدهم ولا يتمّ التهامهم من قبل الإناث. على العكس، بعد تدرّبهم على التقنيات الانتاجية على أيدي النساء خلال الفترة الأمومية، صاروا اجتماعيين، ومتحضرين وقادة سياسيين للمجتمع الأبوي. من الغريب أنّ ويلسون وكوبر وويلر يؤمنون أنّ مجتمعات الحشرات تقدّم نموذجًا نوعيًّا للمجتمع البشري.

الوظيفة الوحيدة للأنواع دون البشرية هي إدامة النوع، ويكون دور الذكر فيها مقتصرًا على تلقيح الإناث. فوظائف الحمل ورعاية الصغار وحمايتهم في الغالبية العظمى من الأنواع الحيوانية هي مسؤولية الإناث، وهنّ غالبًا ما يجتمعن منعزلات بأنفسهنّ خلال فترة الأمومة وحضانة الأطفال بعيدًا عن الذكور الميّالين للشجار. إنّ هذا التطوّر غير المتكافئ للجنسين أدّى إلى تضاد الجنس والأمومة، الأمر الذي حدث في أوّل مراحل الحياة البشرية، وتمّت إزالته من خلال الوسائل الاجتماعية.

يدرك ويلسون جيّدًا وجود هذا التضاد في الطبيعة. لكنه يأخذ مأخذًا على كونراد لورنز (Lorenz Konrad) لتقلّيه من فتنة التنافس في العالم الحيواني، إنّه يكتب مجلة حولية عن العنف المميت بين نوع الفقريات.

«لقد تمّت مشاهدة ذكور قرد المكاك الياباني ذوات ذيل الخنزير وهي تقتل بعضها في ظلّ ظروف الأسر والظروف شبه الطبيعية وهم يقاتلون في سبيل الهيمنة.. في أواسط الهند تقوم ذكور اللينغور الجوّالة أحيانًا بغزو القطعان الأخرى، قاضية على الذكر المهيمن وعلى كلّ الأطفال الرضّع.. والنوارس سوداء الرأس اليافعة تتمّ مهاجمتها وقتلها من قبل نوارس أخرى.والأدلة على القتل وأكل لحوم القتلى في الثدييات وغيرها من الفقريات قد تراكمت الآن إلى الدرجة التي تجعل من الضروري علينا عكس كل ما توصّل إليه كونراد لورنز في كتابه عن العدائية». [18]

وفقًا لويلسون، إنّ العدائية بين الحيوانات من أنواعٍ مختلفة تتجاوز بكثيرٍ العنف الموجود بين البشر في مجتمعات اليوم.

من خلال الأدلة المثبتة من قبل العلماء منذ زمن، يستنتج ويلسون أنّ «الجنس هو قوّة معادية للمجتمع في التطوّر، أمّا الروابط التي تتشكل بين الأفراد، فهي تتشكل رغمًا عن الجنس وليس بسببه» ومن وجهة نظرٍ أوسع يكتب: «إنّ التطوّر الاجتماعي مقيّد وتمّ تشكيله بسبب الحاجة للتكاثر الجنسي، ولم يُبتكر لغرض التكاثر» ومن الغريب أن يعترف أنّ ذلك أمرٌ حقيقي حتى في نموذجه الحشري عن التعاون في «المجتمعات» فقد لاحظ أنّ «العداء بين الجنس والمجتمع يظهر بشكلٍ صارخٍ في الحشرات الاجتماعية» [19]. الاتصال المنطقي بين البشر وبين الحيوان ليس دليلاً على الحتمية البيولوجيّة بالتأكيد.

إنّ أسبقية الجنس الأنثوي في الطبيعة والاختلافات بين الجنسين التي وضحها بريفولت في نظريته عن الحكم الأنثوي كأصل للمجتمع، ما عدا بعض الأنواع التي تكيّفت فيها الذكور لمساعدة الإناث في رعاية النسل، تقول بأنّ القاعدة العامّة هي أن الإناث –بالأخص إناث اللبائن - وحدهن من يقمنَ بإطعام وحماية الصغار.

ويلسون نفسه يقول إنّ «المجاميع المكوّنة من الأمهات ونسلهن هي نواة المجتمع لدى الثدييات»[20] وعند فشله بفهم أنّ هذهِ الوظائف الأمومية هي ما يجعل الإناث في قمّة نقطة التحوّل التاريخي عندما تمّ نقل حضانة الأم في أنشطة الإنتاج إلى نظام العشائر الأمومية البشرية في المنظمة الاجتماعية.

وعلى الرغم من تمييز ويلسون لأسبقية الجنس الأنثوي في الطبيعة إلى حد ما، لكنه يشير مخطئًا إلى إناث الحيوانات على أنّهنّ «إناث حاكمة»، ويشير إلى القطيع، أو القطعان أو الزمر التي هنّ فيها على أنّهنّ «مجتمعات أمومية». إنّ قدرة إناث الثدييات على الارتباط ببعضهنّ ورعاية صغارهنّ بالعموم يعطينا دليلاً قيّمًا –جنبًا إلى جنب مع مرونة اليد والتفاصيل التشريحية الأخرى - عن الشروط البيولوجيّة المسبقة التي هيّأت للوجود البشري. لكن لشرح القيادة الأمومية، يجب أن ندرس شروط بقاء وتطوّر الإنسان، لذا يجب أن نتوجه لعلومٍ أخرى بدءًا من علم الأنثروبولوجيا.

علم الأنثروبولوجيا المتحيز ذكوريًا

يتبع ويلسون المدارس الكلاسيكية في علم الأنثروبولوجيا، والتي تعارض فكرة المجتمع الأمومي، وتصر على أنّ الأب هو عماد الأسرة، وأنّ السيادة الأبوية لطالما وجدت، مما يجعله مضطرًّا لوسم سلوكيات الحيوانات بالصفات الأبوية، والتي غالبًا ما تتناقض مع مصطلحاته الأمومية. وبالتالي فهو يشير مرارًا إلى الحضانة في الحيوانات والحشرات على أنّها «قرابة» عائلية لا تتكوّن من الآباء والأمهات فقط، بل من الأعمام والأخوال، والعمّات والخالات، وأبناء وبنات الأقارب من جميع الدرجات. وهذا يتوافق مع رأيه عن كون «الأسرة النووية» والتي يعتبرها «وحدة البناء لكلّ المجتمعات البشرية تقريبًا» قد وجدت منذ زمن سحيق في عالم الحيوان. [21]

وفي سياقٍ مشابه، يرى أنّ التمييز بين الجنسين هو كصفةٍ عالميةٍ، حاضرةٍ في عالم الحيوان كما هي في عالم الإنسان. إنّه يشير إلى الوحشية الرجولية (machismo rampant) وهو مصطلحٌ يُستخدم اليوم للدلالة على الهيمنة الذكورية على الإناث الموجودة لدى بعض الحشرات. [22] لكن ما يصفه حقًّا ليس شوفينية ذكورية تجاه الإناث بل هو الصراع المحتدّ بين الذكور أنفسهم للسيادة على بعضهم.

الحقيقة ذاتها تنطبق على «العنف الرجولي» (machismo violent) الذي يقول إنّه موجود أثناء مواسم التزاوج في العديد من الأنواع، من ضمنها الخراف، والغزلان، والظباء، وعنف طائر الطيهوج أثناء التزاوج، والفيلة، وفقمة البحر عديمة الأذينات حيث يتصارع الذكور مع بعضهم للهيمنة. [23] إنّ هذا الصراع بين الذكور لا صلة له بأيّ حال بالسيادة على الإناث. هذهِ السيادة غير موجودة في المجتمعات الأنثوية، وهي غير موجودة بالتأكيد في عالم الحيوان، حيث تقدم الجنس الأنثوي واضح جدًّا.

تلتقي أفكار ويلسون عن التحيز الجنسي العالمي مع أفكار الأنثروبولوجيين الأكثر سذاجة اليوم. وذلك عند وصفه لبعض ذكور الحيوانات التي تحتفظ بـ«الحريم» وتمارس «قيادة» قوية، إذ يكتب ويلسون: «أوجه الشبه الواضحة مع سلوك الإنسان تمّت ملاحظتها من قِبَل العديد من الكتّاب، وكان أكثرهم إقناعًا تايغر (Tiger, 1969) ومن قبل تايغر فوكس (Fox, 1970) ».[24]

وفي مكانٍ آخر قام بتسمية خمسة من أكثر الأسماء التي ساهمت في إشاعة هذهِ الأفكار وتشويه علم الأنثروبولوجيا وهي: أردري (Ardrey)، وموريس (Morris)، ولورنز (Lorenz)، تايغر وفوكس. وهو يشيد بحيوية الأسلوب الذي يستخدمه هؤلاء السادة. وانتقاده الوحيد لهم هو «أنّ تعاملهم مع المشاكل يميل لكونه غير كافٍ ومضلّلاً» وهذا بسبب عدم جمعهم لعيناتٍ كثيرةٍ لتطبيق تعميماتهم عليها. [25]

ويلسون منزعجٌ لأنّ فظاظة تايغر وفوكس أدّت بدورها إلى النظرية الأنثوية المضادة التي أنتجتها إيلين مورغان (Morgan Elaine) في كتابها «الأصل الأنثوي» عام 1971 ونظريتها المائية التي تشبّه فيها إناث الإنسان بإناث الحيتان وغيرها من الثدييات البحريّة لإظهار أنّه منذ البداية كانت الإناث مساوية للذكور، وبما أنّ كتابها هو الآخر أصبح واحدًا من أكثر الكتب مبيعًا، صار ويلسون يشكو من أنّ: «العلم» صار الآن «لعبةً مفتوحةً على مصراعيها، يمكن لأيّ شخص أن يلعبها». [26]

في الواقع ما إن يتمّ تطبيق الحتمية البيولوجيّة على المجتمع البشري فإنّه بإمكان الجميع أن يلعبوا تلك اللعبة باختراع فرضية خيالية لمحاولة إيجاد تعادلٍ بين المجتمع البشري ونوعٍ معين من الحيوانات. كتاب إيلين مورغان على الأقل لديه ميزة ابتكار نوعٍ آخرٍ من الحتمية البيولوجيّة ليتمّ مقارنتها مع الخرافات المتعلقة بالسيادة الذكورية الأبدية والتي لا معنى لها. مع ذلك، وعلى الرغم من التنازلات التي يقدّمها ويلسون لصالح الأنثوية الحيوانية، يفضّل أن يلعب إلى جانب عصبة تايغر وفوكس. هكذا يقوم بتصوير التجمعات الحيوانية المكونة من الإناث ونسلهنّ على أنّهنّ «حريم» للذكر المهيمن. ويسمّى ذلك بـ«الزواج التعددي» مقارنةً بـ«الزواج الأحادي» وكلاهما تمّ إسقاطهما من مؤسسة الزواج الأبوي في عصرنا.

بالعودة إلى عالم الحيوان، يقدّم ويلسون تعريفاتٍ غريبةٍ لهذهِ الأشكال من الزواج فيقول: «الزواج الأحادي هو الحالة التي يرتبط فيها ذكرٌ واحدٌ وأنثى واحدةٌ على الأقل في موسم تزاوجٍ

واحدٍ، يستمرّ الارتباط لموسمٍ واحدٍ على الأقل وأحيانًا وفي أنواعٍ قليلةٍ فقط يستمرّ مدى الحياة. أمّا الزواج التعددي فهو مصطلح أوسع يشمل أيّ نوعٍ من الارتباط». [27] وكلا التعريفان مضلّلان حين يتمّ تطبيقهما على العلاقات في عالم الحيوان.

وبالرغم من الهزّات التي تعرّضت لها مؤسسة الزواج في الوقت الحالي، فإنّ الزواج الأحادي لا يزال مصطلحًا قانونيًا لوصف الملكية مدى الحياة للزوجة والأطفال. الاتصال الجنسي العرضي وغير الملتزم لدى الحيوانات يتمّ بلا أيّ وجودٍ للشرعية أو التملك أو التبعية الاقتصادية، أمّا الزواج التعددي في المجتمعات الأبوية الأولى فيمثّل تعدد الزوجات للذكر وحده. حيث لا حقّ للأنثى بالطلاق أو أيّ نوعٍ آخرٍ من الهروب من مالكيها الذكور.

لا وجود للزواج الأحادي في الطبيعة

من غير الصواب استخدام مصطلحات الزواج الأحادي والزواج التعددي لوصف الممارسات الجنسية لدى الحيوانات، والطيور أو الحشرات. وعلى الرغم من كون بعض أنواع الطيور وأنواع قليلة أخرى يرتبط فيها الذكر والأنثى لفترةٍ طويلةٍ، إلّا أنّه في الغالبية العظمى من الأنواع لا يوجد إلّا فعل الجماع، ولا وجود لإيّ شكلٍ من أشكال التعايش بين الجنسين فيها. إنّ انفصال الجنسين هو أكثر وضوحًا في الطبيعة من اتحادهما المؤقت.

الإناث في الطبيعة مثلهنّ مثل الذكور غير ملتزمات بالارتباط، حتى في القردة العليا. فويلسون نفسه يلاحظ أنّ «إناث الشمبانزي في أساسهنّ غير ملتزمات، فهنّ غالبًا ما يجامعن أكثر من ذكرٍ واحدٍ بسرعةٍ، ولا يثير هذا تدخلاً من أيَ ذكرٍ قريبٍ». [28] بينما من الشائع أن تتعرّض الإناث لعقوباتٍ قاسيةٍ في ظلّ القوانين الجامدة لمؤسسة الزواج الأبوي.

إنّ استخدام ويلسون لمصطلحات الزواح الأبوي وعلاقات الملكية الخاصة لتطبيقها على عالم الحيوان، يجعل من استنتاجاته بشأن سلوكيات الحيوان والحشرات مشكوكًا بها. إذ كيف يمكن للمرء الوثوق بعالم حيوان يتحدث عن نظام «التوارث» وحقوق «الملكية» كما لو كان يتحدث عن ملكية العقارات؟ فعلى سبيل المثال، يكتب ويلسون عن إناث الدببة السوداء في ولاية مينيسوتا قائلاً «يُسمح للإناث من الذرية بتقاسم الملكية وتوريث حقوقهنّ لنسلهنّ حين يرحلن أو يتوفين، أمّا ذكور الدببة السوداء فلا حقّ لها بذلك». [29]

من المؤكد أنّ الحيوانات جميعها تحتلّ موائلاً طبيعية لها أو ما يعرف بـ«منطقتها» وهي المكان الذي تكيّفت للعيش فيه والعثور على غذائها، والتكاثر فيه. لكن لا يوجد ما يُعرف بتقسيم ملكيات عقارية في عالم الحيوان، ولا توارث للملكية، سواء من الأمهات لبناتهن، أو من الآباء لأبنائهم.

مثالٌ آخرٌ على سذاجة الحتمية البيولوجيّة والنزعة التشبيهية بالإنسان لدى ويلسون هو تفسيره الأبوي لرباح هامدرياس (الرباح المقدس) إذ يكتب: «تتنافس الإناث بينها، وهي تحرك منافستها ليصلا إلى جوار الذكر السيد الأعلى، حتى تكون في موقعٍ أفضلٍ لتخويف عدوها ومقاومة هجماته. فإذا تمّ تهديدها، غالباً ما يقوم الذكر بطرد منافستها بعيدًا عوضًا عن معاقبتها. وبالتالي فهي غالبًا ما تتصدر الترتيب الاجتماعي». [30]

إناث الرئيسيّات، ومن ضمنهن إناث رباح هامدرياس (الرباح المقدس) لا وجود عندها للسيد الأعلى أو السلطان الذي يحميها من باقي المنافسات أو يرفعها في السلّم الإجتماعي. وفقًا لويلسون فإنّ الإناث يجتمعن في مجاميع قد تصل لعشرة إناث، ويسمّيهن «الحريم». [31]

وفي الظروف شبه الطبيعية أو ظروف الأسر قد ترحب أنثى وحيدة بالحماية التي يوفرها ذكر متنافس فيصدّ باقي الذكور. لكن ما دام عدد الإناث يفوق عدد الذكور –وهو ما يحدث في ما يدعوه بالحريم - فإنّهنّ عند ذلك يمتلكن قوّة العدد لحماية أنفسهنّ بنفسهنّ. حينما تنعزل الأنثى عن كلّ الذكور لأجل الولادة، لا يتبعها أيّ ذكرٍ في عزلتها. لأنّ الخطر الأكبر الذي يتهدّد الإناث، هو ليس قادمًا من أنثى «منافسة» خيالية، بل من الذكور في ظلّ ظروف الأسر، حيث لا تمتلك الإناث قوّة العدد ولا الحرية للانعزال هربًا من الذكور. وقد تجلّى ذلك في تجربة حديقة لندن، حيث تمّ وضع مجموعة صغيرة من الإناث في مقابل أعدادٍ كبيرةٍ من الذكور في مستعمرةٍ خاصةٍ بالذكور بغرض دراسة عاداتهم الجنسية. فكانت النتيجة كارثية للإناث وصغارهن. [32]

يتحفظ ويلسون على أهمية هذهِ التجربة، وهو يكتب: «عندما تمّ إدخال مجموعة من قردة الرباح المقدس إلى القفص في حديقة الحيوان في لندن، كانت العلاقات الاجتماعية غير مستقرة للغاية وقاتل الذكور بشراسة لحيازة الإناث، إلى حد الموت أحيانًا». [33]

إنّه يبخس الموضوع حقه، فلم يمت بعض الذكور فقط على أيدي ذكور آخرين، إنّما تمّت إبادة كلّ الإناث وذريتهن. لقد استمرّت «العلاقات غير المستقرة» لخمس سنوات، كانت خلالها تتمّ إضافة دفعة جديدة من الإناث كلّما قتلت سابقتها، بلا تحسّنٍ في النتائج، حتى تمّ إعلان فشل التجربة.

يتغاضى ويلسون عن الدرس المفيد للغاية والمستخلص من تجربة حديقة لندن للحيوان لأنّه لا يدعم أطروحته عن التزاوج والقرابة العائلية التي يرى أنّها تسود عالم الحيوان.وباستخدام وجهة نظره الأبوية الخاطئة فإنّه يستطيع أن يعلن أنّ الرجال يمثّلون ذكور الحيوانات في تفوقهم العالمي على الإناث. يقول ويلسون: «ما يمكننا استنتاجه مع قدر من الثقة هو أنّ الرجال البدائيين عاشوا في مجاميع إقليمية صغيرة، كان الذكور فيها يهيمنون على الإناث». [34]

إنّه يذكر بروفيسور جامعة باريس ليفي شتروواس إذ يكتب قائلاً: «كانت الخطوة المبكرة في التطوّر الاجتماعي للإنسان هو استخدام الإناث للمقايضة. بما أنّ الذكور امتلكوا السيطرة على الإناث، فقد استخدموهنّ كأشياء يتمّ تبادلها لتدعيم التحالفات وتعزيز شبكات القرابة» [35] ولا يتحدث ويلسون هنا عن ملايين السنين التي تفصل القردة عن الإنسان المقايض.

إنّ علم الأحياء الاجتماعية (البيولوجيا الاجتماعية) الذي يطرحه ويلسون يتجاوز الأنماط المعروفة للحتمية البيولوجيّة. إنّه ينشئ تنويعات ماكرة للثيمة ذاتها. أي تحديد المجتمع والثقافة من خلال الجينات. إنّه يرى التطوّر الاجتماعي على أنّه صراع بين الإيثار والأنانية بديلاً عمّا كان سابقًا يُعرف بالتعاون والتنافس. لذا فإنّ كتابه يبدأ بفصل يحمل عنوان «الأخلاقية الجينية» فهو يموضع الإيثار في داخل الجينات ويؤمن أنّ الإيثار في علاقات الإنسان هي نتاج الانتخاب الجيني وليس التقدم الاجتماعي.

في الواقع إن الإيثار والأنانية هما صفات محصورة بالعلاقات الإنسانية والحكم الأخلاقي في سلوك الإنسان تطوّر عبر مجرى التاريخ. التنافسية الحيوانية أو «الأنانية» تمّ التغلب عليها في عالم الإنسان البدائي من خلال نظم المجتمع الأمومي، والمجتمع التشاركي. الإيثار ظهر في الوجود عندما تعلم الرجال أن يعيشوا ويعملوا معًا كإخوةٍ متبادلين الضروريات ووسائل الراحة في الحياة.

ومع سقوط التشاركية الأولية واستبدالها بالمجتمع الأبوي الطبقي، تمّ تخريب الإيثار واستبداله بنوعٍ جديدٍ من الأنانية نتيجة الجشع الذي ولّدته شهوة الملكية الخاصة. لكن هذهِ الطبيعة

البشرية التي تمّ تشويهها ستعود عندما يتمّ استبدال الرأسمالية بالاشتراكية.

رأسمالية ويلسون الجينية

لدى ويلسون وجهة نظرٍ مختلفةٍ في أنّ الطبقات الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي هي نتاج الاختلافات الجينية. فهو يقول: «السؤال الأساسي عن بيولوجيا الإنسان هو فيما لو كان هناك استعدادٌ جينيٌّ لأن تكون ضمن طبقة معينة، لكي تلعب دورًا محددًا؟ يمكن بسهولة تخيل الظروف التي أدّت إلى ظهور تمايزٍ جيني كهذا» (36) فهل يعني بذلك أنّ الرأسمالي مهيّأٌ وراثيًا للعب هذا الدور بينما عامل الصرف الصحي مهيّأٌ وراثيًا لعمله؟وهل يعني بكلامه أنّ الإناث مبرمجة وراثيًا لكي تكون جنسًا أقلّ شأنًا؟

يتلصّص ويسلون حول السؤال. إنّه منجذب لأفكار دالبرغ (Dahlberg, 1947) الذي «أظهر أنّه لو كان هناك جينًا واحدًا مسؤولاً عن النجاح والتصاعد في الوضع الاجتماعي، يمكن لهذا الجين أن يتركز بصورة سريعة في أعلى الطبقات الاجتماعية والاقتصادية» وأنّ أقصر الطرق للحصول على هذا الجين يمكن أن تكون فقط عن طريق التزاوج المسيطر عليه، أي يتزاوج الرأسماليون الأغنياء مع بعضهم، وعمال الصرف الصحي مع الفقراء.

أكثر الآثار شرًّا لمدرسة المحددات الجينية (Genetic Determinists) هذه قد تمّت مشاهدتها بالفعل من هتلر إلى الوقت الحالي حيث دعاة التزاوج المسيطر عليه لاستبعاد الجينات غير الآرية وغيرها من الجينات «الأجنبية» والحفاظ على الأسهم النقية للطبقة العليا من الأسياد وطبقة الأسياد.

يبتعد ويلسون عن مثل هذا الاستنتاج، ويكتب: «على الرغم من معقولية الحجة العامة (لدالبرغ) هناك أدلة قليلة على وجود أيّ نوع من الوراثة للمكانة» برأيه هناك طرق كثيرة أخرى للارتقاء بالوضع الاجتماعي، فعلى سبيل المثال «بنات الطبقات الدنيا يملن للزواج من أبناء الطبقات الأعلى» مفترضًا أنّ اللامساواة الرأسمالية ستتضاءل بالتدريج من خلال هذا التزاوج المتناقض فتحظى البنت الفقيرة التي تزوجت بزوج غني بطفلٍ يحمل جينات الطبقة العليا.

يكتب ويلسون بتفاؤل خيالي: «بمرور الزمن اختفت الجيتوهات الاجتماعية المغلقة وتمّ تحرير المستعبدين، لقد تمّ احتلال الغزاة» (37) ووفقًا لمذهب ويلسون عن «التطوّر الجيني

للأخلاق»[38] ما من حاجة للتطوّر الاجتماعي للتخلص من النظام الرأسمالي القمعي. فهو يفترض أنّ المشكلة سيتمّ حلها ما إن تتزوج كل البنات الفقيرات من أزواج أغنياء. عندها سيحصل الجميع على جينات الطبقات الراقية. وهو ما تمّ وصفه أحسن وصف بـ«الرأسمالية الجينية»

إنّ تفسير ويلسون الجيني للتطوّر البشري يجري باتجاهٍ معاكسٍ لعلماء الاجتماع وغيرهم من الذين يقولون أنّ السلوك البشري سلوكٌ مكتسبٌ بالتعلم، وغير مشتقّ من الجينات إنّما هو ناشئٌ من أنشطة البشر الإنتاجية، والاجتماعية والثقافية. ينتقد ويلسون دوبزنسكي (1963,Dobzhansky) الذي صرّح أنّ «الثقافة غير متوارثة جينيًا، بل إنّها مكتسبة بالتعلم من الآخرين.. بما معناه أنّ الجينات البشرية قد خضعت لعاملٍ جديدٍ كليًّا، ليكون على سلّم أولوياتها، وهو ليس بالعامل البيولوجي ولا العضوي، إنّها الثقافة». يعتقد ويلسون أنّ الحقيقية هي على العكس تمامًا ويطالب بفرعٍ جديدٍ من «الأنثروبولوجيا الجينية» لإثبات ذلك. [39]

لذا فإنّ ويلسون يخالف برأيه عالمي البيولوجيا الجزيئية (الوراثة الجزيئية) الآن ويلسون (Wilson Alan) وماري كلير كنغ (King Claire Mary) اللذان يقفان ضدّ الفكرة التي تقول أنّ الطفرات الجينية هي التي ساهمت بارتقاء الإنسان فوق الحيوان. في عدد صحيفة نيويورك تايمز الصادر في الثامن عشر من نيسان لعام 1975، تمّ نشر تقريرٍ يفيد أنّ «العلماء يقترحون أنّ أشكالاً أخرى من الطفرات الجينية لا بدّ أن تكون مسؤولة عن الفرق الواضح بين الناس والشمبانزي».

في الواقع لم تكن تلك «الطفرة» أكثر من قفزة نوعية ظهرت عندما اكتسب أوّل البشر أساليبهم الجديدة للنجاة والتقدّم من خلال صنعهم لأدواتهم ومن خلال أنشطة العمل. هذا هو السبب الذي يجعل من المجتمع ظاهرة خاصة بالبشر.

علماء البيولوجيا والأنثروبولوجيا لهم عظيم الأهمية في فهم معنى الحياة الاجتماعية وأصلها وتطوّرها. لكن ويلسون بدلاً من النهوض بهذِه العلم، هو يسهم في تراجعها. وتحت مسمّى الترويج لعلم جديد ينحدر ويلسون إلى مستوى الآراء الظلامية لكلّ من أردري وموريس ولورنز وتايغر وفوكس. إنّه يلقّن القراء الغافلين والواثقين به مجموعة من الأفكار الرجعية مشجعًا العلوم الزائفة. وكما حذر ألكسندر كوكبرن (Cockburn) في مراجعته عن علوم الأخياء الاجتماعية والمنشورة في 28 تموز 1975:

«الآن لدينا علم الاحياء الاجتماعية، واحتمالية ارتفاع موجة جديدة من قمامة دعاة الحيونة، استعدوا للنجاة بأنفسكم!»

Sociobiology and pseudoscience

.Social Life among the Insects, pp. 5, 8 - 1

.Anthropology Today, p. xiv - 2

.Sociobiology, p. 392 - 3

.ibid., p. 379 - 4

.ibid., pp. 379–80 - 5

What Happened in History, p. 17 - 6

.Sociobiology, p. 177 - 7

ibid., pp. 172–75 - 8

.The Mothers, vol. I, pp. 161–62 - 9

.Sociobiology, p. 314 - 10

ibid., pp. 494–97 - 11

.ibid., p. 312 - 12

.ibid., pp. 446–47 - 13

ibid., p. 504 - 14

.Ibid., p. 350 - 15

ibid., p. 318 - 16

ibid., p. 140 - 17

ibid., p. 203 - 18

.ibid., p. 227 - 19

Sociobiology, p. 246 - 20

ibid., pp. 314–15 - 21

ibid., p. 456 - 22

ibid., p. 553 - 23

ibid., p. 320 - 24

ibid., p. 243 - 25

.ibid., p. 287 - 26

ibid., p. 551 - 27

ibid., p. 29 - 28

ibid., p. 327 - 29

ibid., p. 546 - 30

ibid., p. 502 - 31

ibid., p. 517 - 32

ibid., p. 534 - 33

.Woman's Evolution, pp. 62–67 - 34

Sociobiology, p. 22 - 35

ibid., p. 567 - 36

ibid., p. 553 - 37

.ibid., p. 554 - 38

ibid.,p. 555 - 39

الفصل الثالث

في الردّ على كتاب القرد العاري، وكتب أخرى عن العدوانية

(1970)

منذ أوائل العام 1960 تُعدّ الولايات المتحدة أقوى الأمم تسلّحًا على وجه الأرض، فهي مستمرّة بالهجوم على فيتنام، الدولة الصغيرة البعيدة عن شواطئنا. وحرب الإبادة الجماعية الطويلة هذهِ، أنتجت موجة إثر موجة من الإشمئزاز بين صفوف الشعب الأميركي.

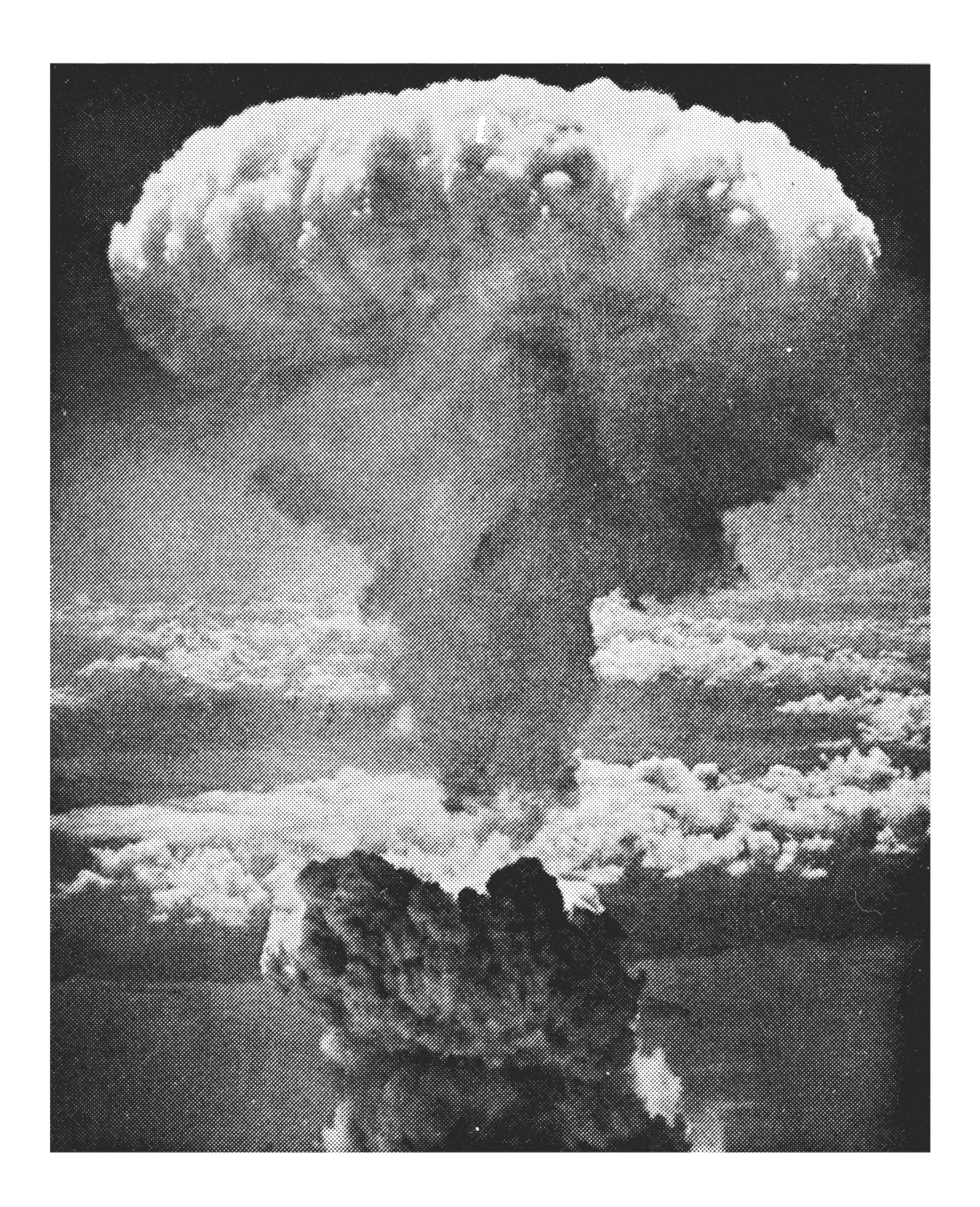
المظاهرات الضخمة غير المسبوقة المناهضة للحرب كان يرافقها اهتمامٌ شديدٌ بالأسباب الجذرية للصراع العسكري. الكثير من الأمريكيين الذين آمنوا ذات مرّة أنّ الحروب التي تشنّها دولتهم هي «لحماية الديموقراطية» صاروا يشكّون بأنّهم قد خُدعوا. لقد عرفوا أنّ الرابح الوحيد في هذهِ الصراعات هم الاحتكاريين الذين يسعون لتأمين إمبراطورياتهم وزيادة قوتهم وأرباحهم وامتيازاتهم من خلال الحرب. لذا فإنّ الصحوة السياسية حدثت لفهم العدوان الإمبريالي والذي يحرّكه ويديره النظام الرأسمالي.

في الفترة ذاتها تصدّر المشهد مجموعة من الكتّاب بسبب كتبهم التي قدّمت وجهة نظرٍ مختلفةٍ تمامًا عن أسباب الحرب المنظمة. إنّهم يدّعون أنّ تراث الرجل البيولوجي، وأنّ غرائز «القاتل» التي يحملها هي السبب في الحروب. إنّهم يبرّئون النظام الرأسمالي المفترس من كلّ مسؤولية. مئات الآلاف من نسخ كتبهم تمّ شراؤها ليتصدرّوا قوائم الكتب الأكثر مبيعًا. من الواضح أنّ ما يكتبونه يؤثّر على تفكير العديد من القرّاء الذين يبحثون بفارغ الصبر للحصول على إجابات عن مشاكل الحرب وغيرها من الشرور الاجتماعية.

أنتج هؤلاء المدافعون عن الرأسمالية ستة كتب خلال عقد من الزمن. كان يقودهم روبرت أردري (Ardrey Robert) الذي أنتج كتاب «سفر التكوين الإفريقي» عام 1961 ومن ثمّ كتاب «الملكية الأساسية» بعده بخمس سنوات، والآن نشر كتابه الثالث «العقد الاجتماعي». وكونراد لورينز أصدر كتابًا «عن العدوانية» عام 1963 تُرجم إلى الإنجليزية عام 1966. وفي العام 1967 صدر كتاب القرد العاري لديزموند موريس (Morris Desmond) وأصدر بعده بسنتين كتابًا مكمّلاً له عنوانه «حديقة الحيوان البشرية». كانوا كتّابًا من بلدان مختلفة، وبخلفيات متباينة. فأوردري كان كاتبًا مسرحيًّا فاشلاً، ثم أصبح أنثروبولوجيًّا هاويًا. ولورنز هو عالم طبيعة نمساوي، يسمّى أحيانًا «والد علم السلوك الحيواني - الإيثولوجي» –علم دراسة السلوك الحيواني في البرية - وقد اختصّ بدراسة الإوز رمادي الساق وبعض الأنواع الأخرى من الطيور والأسماك. أمّا موريس الإنجليزي فقد كان أمينًا على الثدييات الموجودة في حديقة الحيوان في لندن.

ورغم كلّ اختلافاتهم وأمزجتهم فإنّ كلّ هؤلاء الكتّاب اتفقوا على أنّ الحروب الحديثة ليست نتاجًا لأسباب اقتصادية أو اجتماعية بل تنبع من البيولوجيا العدوانية في طبيعة الانسان.

يعتمد نهجهم على طمس الفروق الأساسية التي تفصل بين البشر والحيوان وتحديد سلوكيات كليهما من خلال المبالغات الجسيمة وتحريف الدور الذي تلعبه الغرائز في حياة الانسان. هم يجادلون بأنّه منذ أن خرج الجنس البشري عن عالم الحيوان، ظلّ الناس في أعماقهم لا يفرقون عن الحيوانات. فهم كائنات غير قادرة على الفرار من دوافعها البيولوجيّة. وإنّ الحروب الحديثة يمكن تفسيرها من خلال الطبيعية العدوانية البدائية للرجل.



ما من قرد يرمي بقنبلة ذرية

مط العدوانية الحيوانية بهذا الشكل بدلاً عن لوم الإمبريالية والتدخل العسكري لهو أمر سخيف. لن يصنع الحيوان قنبلةً ذريةً، وليس هناك قردة لديها الاستعداد لرمي قنبلة لنسف الكوكب. هذهِ ليست حديقة حيوان أو غابة بل مجموعة صغيرة من الرجال العدوانيين المتحكّمين بالرؤوس النووية من البيت الأبيض والبنتاغون.

إنّ مساواة السلوك الحيواني بالصناعة الإمبريالية للحروب هو تشهير وإساءة ليس للحيوانات فقط، بل للغالبية العظمى من الناس الذين لا يرغبون بأكثر من العيش بسلام.

لم يهدّدنا الفيتناميون، ولم يقوموا بغزو أراضي الولايات المتحدة، لكنّ العكس هو ما حدث. الجندي الأمريكي التقليدي لا يكنّ أيّ عداوة لهؤلاء «الأعداء» البعيدين، لقد تطلّب الأمر ضغطًا كبيرًا وتلقينًا وطنيًا لإقناعه بضرورة أن يكون عنيفًا ضدّ الفيتناميين.

بالنسبة إلى المدرسة الجديدة من الكتّاب، فإنّ الحروب لا تصنعها الشركات الكبرى وعملاؤها في واشنطن، بل إنّ الجاني الحقيقي هو القرد في داخل الطبيعة البشرية. وباستخدام ورقة التين البيولوجيّة هذهِ فإنّهم يحاولون إخفاء المسار الإجرامي للإمبرياليين، ويرمون المسؤولية على عدوانية الرجل بشكلٍ عام.

يرفض هؤلاء الكتّاب إدراك أنّه بينما نما الجنس البشري كجنس مميز، فإنّه تجاوز العقلية الحيوانية كذلك. لقد نمت سلسلة كاملة من السمات المميزة التي تفصلنا عن كلّ الأنواع الأدنى. وحده الإنسان من يمتلك القابلية على إنتاج الضروريات ووسائل الراحة في الحياة، ووحده الإنسان من طوّر الكلام، والثقافة، لذا فإنّ البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم وقوانين التطوّر الاجتماعي، قابلة للتطبيق على البشر وحدهم وهي مختلفةٌ بشكلٍ كبيرٍ عن قوانين التطوّر العضوي في الطبيعة.

هذه النقطة قدّمها عالم الحفريات البارز جورج غايلورد سيمبسون (Gaylord George Simpson) في كتابه معنى التطوّر:

«معرفة حقيقة أنّ البشر من الرئيسيّات تسبّبت في وقت مبكر بالكثير من المغالطات التي لا عذر لها بعد الآن (ولم يكن لها عذر كبير أساسًا). هذه المغالطات كانت نتاج ما دعاه جوليان هكسلي «مدرسة لا شيء سوى». لقد تمّ الاعتقاد والقول أنّ الإنسان ما دام من الرئيسيّات، أيّ حيوان، فهو لا شيء سوى حيوان، ولا شيء سوى قرد تعلم بعض الحيل الإضافية. إنّها حقيقة أنّ الإنسان حيوان، لكن من الخاطئ النظر إليه على أنّه لا شيء سوى حيوان. مثل هذه التصريحات ليست خاطئة فحسب لكنها تصريحات خبيثة إذ تشوّه عمدًا التساؤل عن ماهية الإنسان، وبالتالي تشوّه كليًّا فهمنا لأنفسنا وقيمنا الصحيحة. والقول بأنّ الإنسان ليس سوى حيوان إنّما هو إنكار ضمني لخصاله الرئيسية التي تميّزه عن جميع الحيوانات.. طبيعته الفريدة التي تكمن على وجه التحديد في تلك الخصائص التي لا يشاركه فيها أي حيوان آخر. فمكانة الإنسان في الطبيعة، وتفوقه لا يحدّدا بحيوانيته بل بإنسانيته».[1]

وفقًا لسيمبسون يمثّل الإنسان «فرقًا مطلقًا في النوع، وليس فرقًا نسبيًا في الدرجة» عن كل الحيوانات. أردري، ولورنز وموريس على خلاف واضح مع هذه التصريحات المتعلقة بالفروق النوعية بين البشر والحيوانات.

أكثر هؤلاء الكتّاب سذاجة هو روربرت أردري الذي حوّل الكتابة العلمية إلى كتابات خيالية، مستخدمًا أسماء حذقة لتلميع كتبه بالإشارة إلى العلماء المرموقين ليمنح كتبه بركاتهم. إنّه يفعل ذلك على سبيل المثال مع سيمبسون البعيد كلّ البعد عن مشاركة أردري أفكاره عن الجنس البشري.

الرجل ليس سوى «جزء بسيط من العالم الحيواني» يقول أردري، وإنّ تاريخ الإنسان ليس أكثر من «إعادة تفكير» في التاريخ الطبيعي. لذا فنحن «لسنا متفردين كما نودّ أن نعتقد» [2] وهذا بالضبط عكس آراء سيمبسون عن الموضوع.

القتلة والرأسماليين

إنّ كتابات أردري مصممة على جعل الإنسان ليس قاتلاً بالفطرة فحسب، باعتباره وريثًا لتراث أسلافه من القردة العليا القاتلة، بل أنّ طبيعته الحيوانية هي الأساس لشهوته للملكية الخاصة. إنّه يستخلص من ملاحظات داروين عن ذكور الحيوانات التي تتنافس لأجل أن تحظى بالأنثى في

مواسم التزاوج، ووفقًا لأردري الحيوانات كالبشر يتنافسون ويتحاربون من أجل الملكية الخاصة والتي تبدأ بالملكية الفردرية. هذهِ هي الثيمة الرئيسية لكتابه «الملكية الأساسية».

ومن أجل إثبات أطروحاته فإنّه يستشهد بأقوال خبير طيور يقول أنّه» طوال فترة مراقبته للطيور قد لاحظ أنّ ذكور الطيور نادرًا ما تتشاجر لأجل الإناث، إنهم يتشاجرون لأجل امتلاك مناطق نفوذ خاصة بهم» والإناث إلى جانبهن «منجذبات جنسيًّا فقط للذكور الذين يمتلكون مناطق نفوذ خاصة بهم، في معظم وليس كل الأنواع التملكية» ولقد تمّ إخبارنا «أنّ الإناث لا يتجاوبن جنسيًّا مع الذكر الذي لا ملكيّة له» [3] ويبدو أنّ الطائر المحاكى لا يمكنه الحصول على رفيقة إلّا بعد أن يحارب لأجل الفوز بممتلكات كافية.

بتسليط الضوء على هذهِ السخافات، يؤكد لنا أردري أنّ الكثير من الحيوانات كالأسود، والنسور، والذئاب تمتلك مجموعة من مناطق النفوذ، لا فرق إن كانت برًّا أو بحرًا أو جوًّا حسب الموئل الطبيعي للكائنات، وأنّ المالك الخاص للأرض والموارد هو مثله مثل جامع الإيجارات. لذا فهو يستنتج أنّ «ملكية الأرض هي بالكاد اختراع بشري، فالنزعة الطبيعية للتملك ليست ميزة للإنسان».

وفقًا لأردري، إنّ الإنسان قد توارث ميول الجشع من أسلافه القردة، وهذا الميراث هو ما يفسّر غرائز القتل لدى الإنسان عند دفاعه عن ممتلكاته وأراضيه. وهو ما يبرّر سبل العيش الرأسمالية، بل وحتى العدوان الإمبريالي الذي تشنّه الولايات المتحدة للحفاظ على نظامها. بهذا يكشف أردري عن موقفٍ سلبي دنيءٍ من حروب أمريكا اليوم، إنّه يجادل لجعل الناس لا يكترثون للمواقف الرافضة للحرب وصناع الحرب.

«كان جنرالات الحرب في وقت نشأتي الوحش المختبئ تحت سرير التاريخ، جزء من الغرفة مثلهم مثل إبريق الماء فيها» يقول متشكيًا «كل من اختار مهنة الجيش كان أحمقًا أو فاشلاً» في الواقع بعد الحرب العالمية الأولى «اختفت كلمات من قاموس المفرادات الأمريكية، ومن ضمنها كلمات وطنية جميلة مثل «الشرف» و «المجد» ثم يضيف بأسًى «إنّ الوطنية كانت بطبيعة الحال الملاذ الأخير للأنذال».

معلّقًا على تغير هذا الموقف يحذر أردري من هذا الموقف في كتابه، لأنّ الملكية جزء من غرائزنا التي تحركنا وتحرك العدو، لذا إن أردنا أن نحتفظ بملكياتنا علينا أن نقاتل، ونقاتل ونقاتل. ويقول:

«غريزة التملك الأساسية فينا هي غريزة عمياء مثلها مثل سمك الكهف[5]، إنّها تستعر في ذواتنا مثل فرن، وتتحكم فينا بشكل يتجاوز المنطق، من دون الاكتراث للأسباب، متجاهلة كل الأخلاقيات، وتسعى جاهدة بلا هدف سوى البقاء.. لكن الأمريكيون اليوم يجب أن يضعوا في اعتبارهم أنّ هذهِ الرغبة التملكية تحرك كل أجناس البشر. إنّها ليست شيئًا من ابتكار الأمريكان كناطحات السحاب والشيفروليت، سواء أكنا نتفق أم لا نتفق، سواء أأعجبنا الأمر أم لا فإنّ القوة حليف لأعدائنا، مثلما هي حليفنا وحليف أصدقائنا» (4)

من الواضح أنّ الكائنات الحية تتجمع في موائل محددة على البر أو البحر توفر لهم الغذاء وأماكن التزاوج. لكن هذهِ الموائل ليست «ملكيات» بمعنى أنّها عقارات دائمة.

صحيحٌ أنّ الحيوانات يمكنها أن تصبح عدوانية في سعيها لتلبية حاجاتها الرئيسيّة لكنّها كذلك قادرة على تحمّل بعضها البعض في الموائل المشتركة، مثل قدرتها على الصراع على بقعة معينة من هذا الموئل في أيّ وقت.

العدوانية في الدفاع عن الموئل مفروضة على الحيوانات، لأنّ كلّ نوع متكيف لموئل محدّد بظروفه البيئية المحددة. لذا فإنّ قطعان الحيوانات يمكن أن تدافع عن المنطقة التي تحتلّها المجموعة، أمّا الحيوانات التي لا تعيش ضمن قطعان فهي لا تدافع عن أكثر من بقعة معينة تكون قد احتلّتها في وقت ما. في كلّ الحالات الملكية ليست ضرورة لأجل الملكية بحدّ ذاتها بل لإرضاء أبسط حاجات الحيوان المقيّد بظروفٍ محدّدةٍ لا يستطيع العيش من دونها.

ظروف الحياة مختلفة كليًّا بالنسبة إلى الإنسان، فالبشر ليسوا مقيّدين بطعامٍ محدّدٍ أو بيئة محدّدة وباستطاعتهم إنتاج حاجياتهم أينما كانوا ذفي العالم. على عكس الدب القطبي الذي لا يستطيع العيش في المناطق الإستوائية أو القرد الإستوائي الذي لا يستطيع النجاة في جليد نيوفاوندلاند الكندية، بوسع الإنسان التجوّل في كلّ الكوكب، والسّكن في أيّ مكان فيه، إذ بوسع البشر التشارك

لإنتاج ضرورات الحياة. لذا بوسع البشر أن يتصرفوا بوعي ويجتمعوا للقضاء على الحروب ما إن يصبحوا واعين بأسبابها.

علاوة على ذلك، الرأسماليون ليسوا مهتمين كثيرًا بحماية «أراضيهم» من أعدائهم المزعومين؛ إنّ ما يريدون الحفاظ عليه مهما كان الثمن هو «نظام الاستغلال» وهذا هو السبب الذي يجعل الولايات المتحدة تقاتل «أعدائها» في جنوب آسيا، وفي الوقت ذاته لديها قواعد عسكرية ضمن ملكيات أناس آخرين في جميع أنحاء العالم. الطبقة الرأسمالية الحاكمة ستسلّم مؤقتًا أراضيها وممتلكاتها لو احتاجت، كما فعل الرأسماليون الفرنسيون باستسلامهم لهتلر خلال الحرب العالمية الثانية من أجل الحفاظ على ممتلكاتهم من الجماهير المتمرّدة.

لم يقرّر الشعب الأميركي من هو عدوّه، فالأعداء يتغيرون حسب الحاجات المختلفة للرأسماليين. فخلال الحرب العالمية الثانية كان الألمان واليابانيون هم الأعداء بينما الصين والاتحاد السوفيتي هم الحلفاء، أمّا الآن فانقلبت الأدوار وتحوّل العدو إلى صديق والصديق إلى عدو. ما تغيّر ليس له دخل بالملكية لكن بالأهداف والاستراتيجيات الإمبريالية للولايات المتحدة. إنّها الدعاية (البروباغندا) هي التي تخبرنا في كلّ وقت من يجب علينا أن نكره، ومن نحب ومن يتوجب قتله. وخلافا لأردري لا شيء غريزي في هذهِ المواقف. كلّ هذا هو سلوك مكتسب، تغرسه فينا الطبقة الحاكمة.

وعلى عكس أردري فإنّ لورنز وموريس قد استحقا إلى حدّ ما لقبهم العلمي ومع هذا فهما مخطئان تمامًا في محاولتهما تطبيق الحتمية البيولوجيّة على التاريخ. وهو خطأ كبير يشبه اختزال البيولوجيا وعلم النبات بمبادئ الفيزياء والكيمياء، حتى مع كون الحياة الحيوانية والنباتية لها أساس وأصل فيزوكيمائي. وفي حالة الإنسان فإنّ تطبيق فكرة الحتمية البيولوجيّة تنتج تشويهًا بشعًا للحقيقة.

تتضح سذاجة ديزموند موريس في هذا الصدد من خلال قوله: «أنا عالم حيوان، والقرد العاري هو حيوان. لذا فأنا أعرف عن ما أكتب». هذا ما يصرّح به في بداية كتابه القرد العاري. فبالنسبة إلى أمين حديقة الحيوان هذا الإنسان لا يفرق عن الحيوان إلّا بزيادة حجم عضوين فقط: قضيب أكبر ودماغ أكبر، إنّ نوعنا البشري «عارٍ» بينما القردة تغطيها الشعر. فلا شيء عدا هذا قد تغير في الإنسان سواء في ذات الإنسان أو في مجتمعه. لقد كان البشر ولا يزالون يحملون غرائز

القرد ذاتها: «ثم وقف هناك، القرد العاري، المنتصب القامة، والصياد، مدجّجًا بالسلاح، محبًّا للتملك، كان طفولي المظهر، وذكيًّا، أصله من الرئيسيّات، وآكل لحوم بالتبني، وجاهزاً لغزو العالم.. ومع جميع إنجازاته للسيطرة على بيئته فهو لا يزال في أعماقه قردًا عاريًا للغاية».[5]

هؤلاء الكتّاب الذين لا يرون أيّ فروقٍ نوعية بين الإنسان والقردة، يتجاهلون مدى تغيّر الإنسان نفسه خلال تاريخه الممتدّ من مليون سنة. الناس اليوم الذين أصبحوا واعين للغابة الاجتماعية التي فُرضت عليهم من قبل الرأسماليين ليسوا نفس الناس في المجتمع البدائي الذين تغلّبوا على ميراث الحيوان فيهم، وقهروا ظروف الحياة وأعادوا تشكيل حياتهم عن طريق روابط الإخاء القبلية. في الواقع إنّ وجود أنظمة البدائية للتجمع هذهِ والعلاقات التعاونية بينهم تشهد على التحرّر الكبير للبشر من قيد الغرائز الغاشم.

الغرائز أم السلوك المكتسب

الافتراض الذي يبني عليه أردري، ولورنز وموريس قضيتهم عن الفطرة العدوانية للبشر، أيّ أنّ البشر محكومون بغرائز متوارثة غير قابلة للضبط أو التعديل هو افتراض مرفوض اليوم من قبل أغلب علماء الأنثروبولوجيا. لذلك دعونا ندرس هذا الجانب من المسألة.

إنّ درجة تخلّي البشر عن غرائزهم الأصلية لهي درجةٌ عظيمةٌ إلى حدّ زوال معظم تلك الغرائز بالفعل. فالطفل على سبيل المثال يجب تعليمه عن مخاطر النار ليتجنبها، فيما تهرب كلّ الحيوانات خوفًا من النار متّبعةً غرائزها. وفقًا للأنثربولوجي رالف لينتون (Linton Ralph) فإنّ الغرائز أو «ردود الفعل غير المكتسبة» تمّ اختزالها إلى أشياء مثل العمليات الهضمية، وتكيف العين لشدة الضوء، واستجابات لا إرادية مشابهة. ويضيف لينتون: «كلّما قلّت الغرائز التي يحملها نوعٌ ما، كلّما ازداد نطاق السلوكيات التي يمكن تطوريها من قبله، وهذهِ الحقيقة عندما تجتمع مع القابلية الهائلة للتعلم التي يتميّز بها البشر، ينتج عنها غنى وتنوع في السلوك المكتسب وهو أمرٌ لا يوازيه شيء إطلاقًا في باقي الأنواع».[6]

باستثناء ردود فعل الرضّع عندما يتمّ إفلاتهم فجأة، أو عند سماعهم لضوضاء صاخبة بشكلٍ مفاجئٍ فإنّ آشلي مونتاجو (Montagu Ashley) تنفي كذلك وجود أيّ دليلٍ على سلوك غريزي

بحت لدى الإنسان، فكلّ شيء تمّ احتواؤه وتعلمه من التجارب الحياتية. علاوة على ذلك وكما كشفت التجارب على الحيوانات وعمليات التدجين عن الكثير من ردود الأفعال للكائنات التي دون مستوى الإنسان والتي صُنّفت كلاسيكيًا على أنّها غرائز، يمكن تعديلها إلى حدّ كبير بواسطة الظروف الاجتماعية والبيئية.

لورنز الأكثر معرفة بالشأن العلمي من موريس محرجٌ من سذاجة زملائه. فعلى الرغم من كونه يتمسّك بأطروحة أنّ الإنسان خاضع لغرائزه الحيوانية، إلّ أنّه يعترف بأنّ البشر قد انفصلوا عن الحيوانات بفضل الثقافة واللغة. «هذا هو السبب» يعلّق لورنز في مقابلة معه في الخامس من تموزعام 1970 في صحيفة نيويورك تايمز «هذا هو السبب الذي يجعلني لا أحبّذ العنوان الذي اتّخذه صديقي ديزموند موريس (القرد العاري) مضيفًا أنّ موريس تجاهل حقيقة أنّ الإنسان «قرد إنّما بتقاليد تراكمية» ولكنّه بالكاد يعطي أهمية لتذكّر دور التقاليد في التطوّر الاجتماعي للبشر لا القردة!

غير قادرٍ على إدراك أهمية هذهِ الحقيقة، يوافق لورنز موريس في مسألة العدوانية الفطرية للإنسان. فبالنسبة إليه لا يفرق بالضرورة صراع الديكة عن الحرب النووية؛ فهو خطّ تطوّري متتابع. يقول لورنز: «التقدّم المقلق للأعمال العدوانية بدءًا من صراع الديكة في الفناء، وعضّ الكلاب لبعضها، والصبية الذين يسحقون بعضهم البعض، وصولاً إلى الشباب الذين يرمون بأقداح البيرة على رؤس الآخرين، وهلمّ جرا من شجارات سياسية إلى حروب بقنابل نووية».(7)

لاحظ كيف قفز لورنز من صراعات الحيوانات إلى شجارات الإنسان، متجاهلاً الاختلافات الحاسمة بينها. ثم وعلى المستوى الإنساني تجده يرفض التمييز بين الشجارات الشخصية للناس البسطاء وبين العمليات العسكرية الضخمة التي تقوم بها الحكومات، حيث تفرض الأوامر ليقتل الرجال بدمٍ باردٍ رجالاً آخرين لم يسبق لهم رؤيتهم، ولا يكنّون لهم أيّ عداوة قبل ذلك،

توضع صراعات الحيوانات، والشجارات الشخصية، والحروب االتوسعية جميعًا في سلّةٍ واحدةٍ، من أجل الإصرار على المغالطة التي تنصّ على أنّ الإنسان لا شيء سوى حيوان، وأنّ البشر لم يتقدّموا بعيدًا عن ذاتهم الحيوانية. هذا الموضوع ليس سوى امتداد للحجة القديمة المملة التي تقول «لايمكنك تغيير الطبيعة البشرية» وهي دعاية أخرى من الدعايات الرأسمالية المُعدّة لتفادي التغير التطوّري في نظامنا الاجتماعي. أمّا الجديد في هذهِ الدعاية فهي عبارة «أنت لا يمكنك

تغيير الطبيعة الحيوانية» ما دام البشر في نظرهم ليسوا سوى حيوانات. مع أنّ التاريخ يوضح أنّه ما إن أصبح القرد إنسانًا حتى طرأ على الإنسان تحوّل جذري لتنشأ منه الطبيعة البشرية.

أضف إلى ذلك أنّ هذهِ الطبيعة البشرية قد تغيّرت هي الأخرى بشكلٍ هائلٍ في سياق التاريخ الاجتماعي، وستستمرّ باكتساب سمات جديدة ومختلفة عندما تنجو الإنسانية بنفسها من الاستبداد الرأسمالي. لا يحتاج البشر للتخلص من الطبيعة الحيوانية فقط، أي الطبيعة التي قد تخلصوا منها أصلاً قبل مليون سنة، بل يحتاجون للتخلص من الطبيعة الرأسمالية التي تمّ تطبيعهم عليها.

هذهِ هي بالضبط الفكرة التي يسعى منظّري المدرسة «الغرائزية» لطيّها أو التستّر عليها. إنّهم يخشون أنّ الاعتراف بالطبيعة البشرية المتغيّرة، سيفتح منطقيًّا الطريق للتغيّر الجذري في نظامنا الاجتماعي. لذا تجد لورنز الأكثر صراحةً بهذا الصدد فهو حريصٌ على أن ينأى بنفسه عن مواقف ماركس وإنجلز.

وفي مقابلته مع التايمز يقول: «كان ماركس مدركًا تمامًا الحاجة للحفاظ على التراث الكامل للثقافة، وكلّ شيء قاله عن الرأسمالية صحيح، لكنه دائمًا ما يقع في خطأ نسيان الغرائز. فبالنسبة لماركس كانت غريزة التملك مجرد ظاهرة ثقافية».

لكن مؤسسي الاشتراكية العلمية كانوا على حق تمامًا في رفض المذهب «الغرائزي» لفهم التاريخ الاجتماعي. فكما أشاروا إنّ القوى الرئيسية المحركة للتقدّم البشري ليست قوى بيولوجيّة بل قوى اجتماعية. إذ يمتلك البشر خاصّية رئيسية لا يمتلكها أيّ نوعٍ آخر: إنّها القابلية على العمل وتطوير قوة الإنتاج. الإنسانية العاملة لديها القابلية على توقع وتخيل الأسباب والمتابعة باتجاه الأهداف والمضي قدمًا في المجال الثقافي. كلّ هذا لا يعطي الإنسان فقط سيطرة متزايدة على حيواتهم ومصائرهم، ولكن أيضًا القدرة المستمرّة على تعديل طبيعتهم البشرية. يكتب عالم الآثار الشهير غوردن تشايلد في هذا الشأن:

«في التاريخ البشري حلّت الثياب، والأدوات، والأسلحة محلّ الفرو والمخالب والأنياب والغرائز في السعي للغذاء والمأوى. إنّ التقاليد والمحاذير تجسّد قرونًا من الخبرات المتراكمة والتي سيطرت على الأعراف الاجتماعية. لتحلّ محلّ الغرائز المتوارثة في تسهيل نجاة نوعنا.. ومن

الضروري أن لا تغيب عن البال الفروق الكبيرة بين التقدّم التاريخي والتطوّر العضوي، وبين ثقافة الإنسان والمؤهلات العقلية للحيوان، وبين الميراث الاجتماعي والميراث البيولوجي نفسه».[8]

الاختلافات بين المدارس الفكرية على طبيعة العدوانية في التاريخ هي اختلافات تتجاوز الأغراض الأكاديمية أو الأغراض الأدبية. إنّ القول إنّ الإنسان محكوم بطبيعته الحيوانية وأنّ البشر قتلة بالفطرة له عواقب سياسية خطيرة. إنّ هذا القول يصرف الانتباه عن المحرّضين الفعليين للحرب، ويصرف الانتباه عن الأقطاب الرأسمالية ويقود الناس للوم أنفسهم ولوم غرائزهم «الشريرة». جلد الذات هذا يغذّي اليأس، واللامبالاة الناتجين عن الفلسفة القدرية أو الجبرية. هذا القول يبدّد الحنق الاجتماعي لجماهير الناس الذين يمكن أن تتظافر جهودهم في فعلٍ ثوري ضدّ المُلامين الفعليين للحرب، وضدّ صنّاع الحرب.

هذا الانطباع واضح في كلّ من كتابات موريس ولورنز اللذين لا يريا أيّ حلّ ثوري للمشاكل التي تفتعلها الرأسمالية، إذ يتكهنان بكون الرأسمالية قدر لا فرار منه. يؤمن موريس بأنّه «ثمّةَ احتمال كبير بأنّنا سنقوم بإبادة بعضنا البعض مع نهاية القرن» ولورينز هو الآخر متشائم بالقدر ذاته فيكتب في كتابه عن العدوانية: «لو أنّ مراقبًا غير متحيزٍ من كوكب آخر، ينظر إلى الإنسان الذي يمتلك القنبلة الذرية التي هي نتاج ذكائه والدافع العدواني في أعماقه، والدافع المستمدّ من أسلافه من أشباه البشر، هذا الدافع الذي لا يمكن لذكائه نفسه السيطرة عليه، فإنّ المراقب لن يتوقع عمرًا طويلاً لهذا النوع من البشر». [9]

لا ينكر الماركسيون أنّ البشرية كلها مهددة بالإبادة بواسطة الترسانة النووية وغيرها من أجهزة الموت التي يسطير عليها القادة القتلة في واشنطن. لكنّنا نؤمن أنّه يمكن للبشر أن يثوروا وينتظموا لأخذ القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية بعيدة عن مجانين الرأسمالية المهووسين بالقنابل الذرية وبالتالي القضاء على أسباب الحرب. هذا الاقتناع بأنّ الثورة الاجتماعية يمكنها أن تضع نهاية دائمة للقتلة التوسعيين هي الأساس للتفاؤل الماركسي المناقض لنبوءات الدمار التي تقدّمها المدارس الغرائزية.

آراء النقاد

الكثير من النقاد الأكفّاء انتقدوا استنتاجات أردري، ولورنز وموريس الرجعية والمبنية على أساسٍ محدودٍ من البيانات المتعلّقة بحياة الحيوان. رفض هؤلاء العلماء فرضيّة أنّ البشرية جنسٌ تُعميه الغرائز. ويتفق معظم العلماء على أنّ السلوكليات المكتسبة حلّت محلّ الغرائز منذ زمن طويل، ليصبح السلوك المكتسب العامل المهيمن على الحياة الاجتماعية والثقافية. وبالنسبة للأشخاص غير المدركين للنطاق الواسع من الانتقادات للمدرسة الغرائزية يجدون هنا ملخص موجز لآراء العديد من علماء الطبيعة والأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع المعروفين الذين وقفوا ضدّ هؤلاء الكتّاب.

كان رائد هؤلاء مارشال سالينز (Sahlins Marshall) عالم الأنثروبولوجيا من جامعة ميشيغان الذي استعرض كتاب سفر التكوين الإفريقي في مجلة ساينتفك أمريكان عام 1962 بعنوان «تجاهل مليون سنة من التقدّم التاريخي للأشكال الثقافية». يقول مارشال «عادةً ما يُحيل أردري الظروف الإنسانية التي يكتب عنها، ويقدّم قراءته لها عن طريقة مجتمع الفقاريات، ويعتبر أنّ ذلك هو الأساس البيولوجي للسلوك البشري».

فعليًّا يرتكب أردري من دون معرفة خطأ منهجيًا مزدوجًا. فهو يقوم أولاً بأخذ السلوك البشري في المجتمع الرأسمالي كما لو كان سلوكًا طبيعيًا ويطبقه بشكلٍ خاطئ على سلوك الحيوانات، ومن ثم وبشكل غير قانوني يسقط تفسيراته الخاطئة للسلوك الحيواني على البشر بالعموم. هذا يتيح له طمس الفروق الحاسمة بين الطبيعة الحيوانية والإنسان.

على إثر سالينز نُشر العديد من الانتقادات الأخرى في صحيفة نيويورك تايمز والمجلات العلمية وغيرها من الوسائط الإعلامية، منتقدة وبشدة تزوير الحروب ولوم الجينات البشرية على نشوبها. وفي عام 1968 أكملت آشلي مونتاجو خمسة عشر مقالاً نقديًّا مخصصًا لانتقاد أطروحات لورنز وأردري في علم الأنطولوجيا بعنوان البشر والعدوانية.

هذهِ الانتقادات كانت في اتجاهين، الاتجاه الأول لفضح البيانات المشبوهة والمضللة التي يقدّمها لورنز وأردري تحت مسمّى العلم كبيانات خيالية أكثر من كونها بيانات علمية. والاتجاه الثاني لانتقاد الأطروحة التي تقول إنّ الحروب لا مفرّ منها بسبب الفطرة الفاسدة للبشر أي غرائز القتل فيهم. تشير مقالات آشلي مونتاجو إلى أنّ الحيوانات التي تقتل من أجل الغذاء تقتل ببساطة

لإرضاء جوعها؛ وهي ليست من صنّاع الحرب. هذا إلى جانب الحقيقة التي تقول إنّ الشعوب البدائية لم تكن صانعة حرب بدورها.

«الحرب المنظمة بين الدول هي بالطبع اختراع بشري حديث» يقول عالم الأنثروبولوجيا البريطاني جيوفري جورير (Gorer Geoffrey). الغارات والمناوشات للشعوب البدائية لا يمكن مقارنتها لا كميًّا ولا نوعيًّا بالحروب الهائلة بين الدول والأمم في عصرنا. يلخّص جورير أعمال أردري على أنّها «أخطاء وسهو، ومبالغة في تبسيط بيانات مشكوك فيها» وبكلماتٍ لاذعةٍ يقول:

«لا يظهر أردري سوى معرفة سطحية بالأحداث المعاصرة، وجهل بالتاريخ القديم للعالم، وجهل بعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا المعاصرين. إنّ تصنيفاته وخياراته مرتبطان ببعضهما البعض لتوفير العزاء والذخيرة اللازمة لليمين الراديكالي، كجمعيّة جون بيرش وجمعية الموالين للإمبراطورية[6] ونظرائهم في كل مكان...وكتاب الملكية الأساسية يجب أن يكتب عليه «تعامل معه بحذر، اقرأه بتشكّك».[(10)]

بعض النقاد كانوا ألطف مع لورنز، الذي قدّم بعض الإسهامات في علم الطبيعة. إلّا أنّهم لم يبرّئوه من اللجوء لحجج زائفة علميًا لدعم الأسطورة القائلة أنّ صناعة الحرب أمر فطري. علاوة على ذلك فقد شككوا في مؤهلاته للحكم على سلوك الرئيسيّات أو سلوك الإنسان.

لم يدرس لورنز علم الأنثربولوجيا الذي يدرس صلة الإنسان المباشرة بأسلافه، ولم يدرس الثدييات حتى. لقد كانت دراساته مقتصرة على الطيور وبعض الأسماك والتي هي بعيدة للغاية عن الإنسان في خطه التطوّري. يقول جي بي سكوت (Scott .P.J) من جامعة بولينغ غرين في ولاية أوهايو أنّ لورنز لا يعرف سوى القليل خارج حقل معرفته المحدود و«لا يمكن اعتباره تخصّصيًّا إلا في مجال ضيّق في سلوكيات الطيور وبالذات سلوكيات البط والإوز والفصل الذي يتحدث فيه عن هذهِ الطيور في كتابه هو فصل ممتاز».[(11)]

طُرحت انتقادات مماثلة في مؤتمر دولي أُقيم في باريس في أيار عام 1970 تحت رعاية اليونيسكو (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة) حيث ناقش مجموعة من العلماء مشكلة الثقافة والحرب على مدى أسبوع. ووفقًا للتقرير المنشور في 23 أيار عام 1970 في صحيفة نيويورك تايمز، فإنّهم بالاجماع يعارضون وجهة نظر لورنز وموريس عن العدوان الفطري الذي

لا مفر منه وأنّه هو عنصر بشري مفيد. لقد صرّحوا أنّ السلوك العدواني مكتسب. يتصرف الناس بعنف لأنّه تمّ تعليمهم ذلك، أو تمّ إجبارهم على ذلك وليس لأنّهم مولودون أو مجبولون على العدوان اتجاه إخوانهم من البشر.

أعطى الدكتور أديو لامبو (Lambo Adeoye) مدير معهد بحوث العلوم السلوكية في أبادان في نيجيريا عدة أمثلة على مجتمعات تُكافأ فيها العدوانية لدى الصغار بشكلٍ مستمر، لذا فإنّ العدوانية هي حرفيًّا سلوك مكتسب وليست غريزة، والعديد من المشاركين الآخرين أشاروا إلى أنّ مشاهد القتل وغيرها من مشاهد العنف تُعرض على التلفاز الأميركي كلّ ثمان ثوان. كما يعرض التلفاز تقارير إخبارية يوميّة عن العنف الذي ترتكبه الآلة العسكرية الأمريكية في جنوب شرق آسيا.

يقول البروفيسور روبرت هايند (Hinde .A Robert) مدير دراسات السلوك الحيواني في جامعة كامبريدج، أنّ كلًّا من لورنز وموريس «جاهلان بشدة بالمقدار الوفير من الأدبيات الأساسية عن الحيوان والبشر» لقد قال أنّ لوينز لا يقرأ شيئًا خارج اختصاصه وأنّ «تركيزه على العدوانية الحتمية هو مبالغة فادحة» كما وصف كتاب موريس أنّه «مزج خطير بين الحقيقة والخيال».

هؤلاء الباحثون والعلماء قلقون بشكل خاص من التأثير المدمر لتقبل هذهِ الكتب اللامسؤولة والجاهلة من قبل ملايين من الناس كما لو كانت أناجيل علمية. كما تقول سالي كاريغار (Sally Carrighar)، عالمة الطبيعة البريطانية أنّ الشر الاجتماعي يمكن القضاء عليه فقط إذا مُيّزت أسبابه الحقيقية. لكن «الحافز لفعل ذلك غير موجود ما دام الناس مؤمنين أنّ العدوانية فطرة غريزة في داخلنا»[12] ويؤكد الخبير الاقتصادي كينيث بولدنغ (Boulding .E Kenneth) بدقة على أنّ «العدوانية البشرية والملكية البشرية هي نتاج النظام الاجتماعي وليست نتاج الأنظمة البيولوجيّة. ويجب أن تُعامل على أنّها كذلك».[13]

ويستذكر بعض هؤلاء النقاد أنّ لا جديد في منهاج «السن والمخلب» لدراسة التاريخ البشري. وأنّ الأفكار التي يطرحها أردري ولورنز وموريس هي نسخة حديثة من الداروينية الاجتماعية التي كانت تنتشر بين دوائر المحافظين في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر حتى تلاشت مع نهاية الحرب العالمية الأولى.

كان رالف هالواي (Holloway Ralph) قد لاحظ أنّ جملة «الداروينية الاجتماعية» لم تظهر في كتاب «الملكية الأساسية» وهو «أمر سيء» كما يقول «لأنّ الداروينية الاجتماعية هي الرسالة التي يبعثها هذا الكتاب»، «وأنّ أردري ليس بالمطلع لو اعتقد أنّه لم تكن هناك محاولات لاختزال سلوك الجماعات البشرية إلى بضعة غرائز حيوانية».[14]

الداروينية الاجتماعية الحديثة

كل اكتشاف مغيّر للعصر يمكن أن يُحرّف من قبل سادة المجتمع الطبقي وخدمهم المتحدثين باسمهم. فالرأسماليون على سبيل المثال يسيئون استخدام الآلات التي صُمّمت لتخفيف العبء عن كاهل البشر عن طريق جعل البشر ينضحون عرقًا من التصاقهم بتلك الآلات. إنّ نتائج داروين عن أصل الأنواع ونظرية التطوّر التي صنعت ثورة في دراسة البيولوجيا والتي ألقت الضوء على نشأة البشرية، تمّ تشويهها كذلك إذ أساءت الأيدولوجيات الرجعية استخدامها في القرن التاسع عشر فجعلوها مبرّرًا للتنافس الرأسمالي والجشع واللامساواة.

لقد تمّ تمرير مصطلحاته مثل «الكفاح من أجل الوجود» و«الانتخاب الطبيعي» و «البقاء للأصلح» للاحتجاج بها كدعامة لممارسة اقتصاد عدم التدخل،أيّ أن تدع الأمور تجري كما هي عليه، والأصلح سينجو. هكذا تمّ تقديس قانون الطبيعة كحاكم في الغابة الاجتماعية التي أنشأتها الرأسمالية في الداخل ومُنحت الشرعية لحروبها وفتوحاتها التوسعية في الأراضي الغريبة.

يصف المؤرخ الأنثروبولوجي البريطاني؛ تي بينيمان (Penniman .K.T) ذلك على النحو التالي:

«ظهرت الإمبراطوريات وتوسعت لتظهر لنا أنّ السلالات في الدنيا يجب أن تقيّد حريتها بلا قانون، وأنّ مثل هذهِ الأفعال ليست سوى تطبيق لقوانين الطبيعة وفكرة أن تهدم أمّةٌ أمّةً أخرى أو تستولي على أراضيها لأنها متفوقة أو فكرة أنّ الرجل الذي يجني أكثر مقابل عملٍ أقل هو الأصلح للنجاة والتقدم، كلّ هذهِ الأفكار ولدت من المنافسة القائمة على أساس الكفاءة الميكانيكية وليست من داريون نفسه. لقد تمّ تحويل الناس إلى مقاتلين في سبيل الأجرة، والنضال لأجل البقاء. والجائزة لن تذهب لأولئك الذين صنعوا ما يستحق الفخر، بل لأولئك الذين نجحوا في استغلال الآخرين».[15]

قامت الداروينية الاجتماعية الجديدة بترميم هذهِ العقائد المفتقرة للمصداقية لإدامة العلاقات البرجوازية وتبرير عنف الاستعمار التوسعي. تقول آشلي مونتاجو «لا جديد في كل هذا، لقد سمعنا به من قبل عندما كان الجنرال فون بيرنهاردي (Bernhardi von) في العام 1912 يصف الحرب كضرورة بيولوجيّة».[16]

مثالٌ واحدٌ من لورنز يجب أن يكون كافيًا لإظهار كيف يقوم بإعادة إحياء الداروينية الاجتماعية هو أنّه يساوي بين التنافس بين الحيوانات على الغذاء والرفيق الجنسي مع التنافس الاقتصادي والاجتماعي بين البشر اليوم. في الواقع التنافس هو العنصر المميز للرأسمالية. والتجميع الكبير لرؤوس الأموال يدفع بالأشخاص الأضعف إلى النهاية، ويتمّ إجبار العاملين على التنافس مع بعضهم للحصول على الوظيفة المتوفرة. لكن لورنز يرى أنّ هذهِ المنافسة الرأسمالية هي العنصر الحيواني الفطري الذي يولد معنا.

يقول لورنز «كلّ الحيوانات الاجتماعية تنشد المكانة الاجتماعية» ويخبرنا في كتابه عن العدوانية كيف أنّ الطيور مثلها مثل البشر تتنافس فيما بينها على المكانة والتملك. و«الأقوى» أو «الأصلح» سيفوز على «الأضعف أو الأقل صلوحية» وهكذا تجد الغربان ذات الرتب العالية تحتل مكانة أعلى اجتماعيًّا و«سلطة» أكبر على الغربان ذات المنزلة المتواضعة التي تفتقر لكلّ من المكانة الاجتماعية والملكية.

بالنسبة إلى لورنز إنّ «قيم البقاء» في هذا النوع من التراتبية المزعجة عند البشر والطيور والوحوش تجعل الضعيف خاضع للأقوى. «بموجب هذهِ القاعدة» يعرف كل فرد في المجتمع من الأقوى وأيهم الأضعف، لذا يتراجع الجميع عن درب الأقوى، ويتوقعون الخضوع من الأضعف إذا ظهر في طريقهم. كلّ مدير يرغب بالطبع بوجود هذهِ القاعدة لدى عماله، لكن من سوء حظهم أنّهم ليسوا طيورًا أو وحوشًا – بل رجالاً ونساءً ممّن يمكنهم أن ينتظموا ويحاربوه.

صحيح إنّها طريقة مهدرة لنجاة الأنواع ورائجة في ظلّ ظروف محدودية الغذاء والمساحة، لذا ينتشر التنافس فينقرض الأقل صلوحية ويبقى الأصلح.

لكن مثل هذهِ الطريقة المهدرة للأرواح ليست ضرورية في المجتمع البشري اليوم حيث بإمكان الناس أن يخططوا لحياتهم ويسيطروا على مصائرهم ما إن يتخلصوا من فوضى الاستغلال

الرأسمالية. وكما علّق إنجلز «لم يعرف داروين أيّ تهكم مرير ذلك الذي كتبه على البشرية، وبالأخص عند حديثه عن أبناء بلده، عندما أظهر المنافسة الحرة والصراع على البقاء، الذي يحتفي به الاقتصاديون على أنّه أعلى الإنجازات التاريخية باعتبارها حالة طبيعية في المملكة الحيوانية». (17)

عنصرية عرقية وعنصرية جنسية

ليس من المستغرب أن يكون أولئك الذين يحطون من قدر الإنسان بخفضه إلى مستوى الحيوان عنصريين ومتعصبين للعرق والجنس في الوقت ذاته. بينما ينفي أردري أن تكون ذكور الطيور تتنافس على شيء غير مهم مثل الإناث لكنها تتصارع على تملّك الأراضي عوضًا عن ذلك. يتخذ لورنز مسارًا مغايرًا عن مسار أردري إذ يزعم أنّ «الإناث ليست أقل عدوانية من الذكور» وأنّها عدوانية بالذات على بنات جنسها مفترضًا أنّ الذكور تفعل تمامًا كما تفعل النساء في المجتمع التنافسي الرأسمالي.

هذا التعميم قائم على ملاحظاته على نوعٍ نادرٍ من السمك، مثل سمك البلطية الأصفر في شرق الهند، والأمهات في سمك اللؤلؤ البرازيلي، في هذهِ الأسماك لا يكون الذكر وحده عدوانيًا تجاه الذكور الأخرى، ولكن الإناث كما يبدو ليست ودّية هي الأخرى تجاه الإناث الأخريات.

من المعروف جيدًا في العديد من الأنواع، وفي كل الثدييات أنّ الإناث تصارع للدفاع عن صغارها، بينما يتصارع الذكور فيما بينهم من أجل الحصول على الجنس، أمّا الإناث فلا توجد لديهن مثل هذهِ الصفة إذ لا يتصارعن فيما بينهن للفوز بالذكور، فهذا أمر غير موجود في العالم الحيواني. وفي الأنواع الرعوية، يكون ثور واحد كافٍ لمجموعة من الإناث، وتكون زمر الأسود عبارة عن مجموعة من اللبوات مع ذكر واحد في العادة. لا يفسر لورنز الاختلاف الكبير في أنواع العدوانية في الحيوانات بين الجنسين. بل يفعل ما هو أسوء إذ يستخدم بعض الظواهر الاستثنائية في الطبيعة أساسًا لرسم استنتاجات كاسحة عن الإناث في مجتمعاتنا. لأنّ بعض إناث أسماك البلطية تأكل الذكور في «وليمة الزواج» وبعض الأنواع الأنثوية غير الودية الأخرى. يرسم لورنز ذلك السلوك كنمط لسلوك الإنسان فيعرض التوضيح التالي: عندما كانت لا تزال هناك ملكية في هابسبرغ ونساء ميسورات وخدم، كانت عمته الأرملة لا تبقي خادمة أكثر من عشرة أشهر. بالطبع لم تكن عمته تهاجم أو تأكل الخادمات، لكنها كانت في كل مرّة تطرد خادمة وتستبدلها بأخرى. وهو

يفترض أنّ سيرتها شاهد على العدوانية الفطرية المستديمة لدى الإناث تجاه الأخريات. يتخذ لورنز بشكلٍ خاطئ من المزاج الطبقي المتقلب لإمراة وخادماتها في مجتمع رأسمالي دليلاً على عدوانية الإناث تجاه بعضهن في الطبيعة، والذي هو في الأساس أمر نادر للغاية.

يبدي ديزموند موريس عدائية أكثر عمقًا تجاه النساء من لورنز. فهو يخبرنا أنّ المكياج الذي تشتريه النساء ليس سوى تعديل حديث لـ «الإشارة الجنسية» التي ورثتها من أسلافنا الحيوانات. وبذلك يشير ضمنًا إلى كون كلّ الإناث، سواء كنّ من إناث البشر أو إناث الحيوانات، قبيحات وغير مثيرات للذكور، وبالتالي لا بدّ لهنّ من استخدام الإغواء الجنسي لجذبه.

يفترض بموريس، كأمين حديقة حيوانات، أن يعرف أنّه بينما بمقدور البشر التزاوج طوال السنة، يقتصر تزاوج الحيوانات على مواسم محددة هي مواسم التزاوج. ويبقى الذكور والإناث في باقي المواسم في حالة من الهدوء وفقدان للرغبة الجنسية، حتى موسم التزاوج القادم الذي يعيد تنشيط الذكور كردّة فعلٍ على «الإشارات الجنسية» من الإناث. لذا فإنّ الإناث هنّ من يحدّدن موعد بدء موسم التزاوج. لكن موريس يعادل هذهِ الظاهرة الطبيعية بصناعة الأزياء ومستحضرات التجميل، والصناعة التي تربح مليارات الدولارات في المجتمعات الرأسمالية حيث تكون النساء مجبرات على الكفاح التنافسي لتعليق الرجل بهن.

إنّه يتحدث بتفاصيل دقيقة عن استخدام «حمالات الصدر» لتحسين «الثدي المترهل» إلى «المشدات» ليظهرن «نحيفات» فإلى أحمر الشفاه والعطور والأدوات الأخرى التي تمكّن المرأة من إغراء الرجل الذي تسعى إليه. ثم يقوم بالحديث عن الجنس في كتابه المتحيز جنسيًّا بتكريس العديد من الصفحات متحدثًا ببذاءة عن أعضاء المرأة الجنسية والحياة الجنسية لإناث الرئيسيّات وأنواع المحفزات الإيروتيكية التي تحرك القرد العاري وتحفزه للاتصال الجسدي بإضافة حكايات عن استراق النظر والدعارة لدى حيوانات الرئيسيّات.

يشيع أردري الأقل إفصاحًا عن عنصريته العرقية والجنسية في كتابه «سفر التكوين الإفريقي» الحقيقة التي أثبتتها العلماء بأنّ أصل الإنسان يعود لمليون سنة وقد بدأ من إفريقيا وليس من آسيا. وهي حقيقة مهمة يمكن استخدامها لتحطيم خرافة الدونية الإفريقية التي يروّج لها مدّعو تفوق البيض. فإذا كان للبشرية كلها أصل واحد من إفريقيا، فهذا يعني أنّه بغضّ النظر عن عرقنا أو أممنا فنحن كلنا أحفاد لأسلافنا الأفارقة، الذين كانوا المبدعين الأوائل للتنظيم الاجتماعي.

لكن هذا ليس تفسير أردري لنشأتنا الإفريقية، وفقًا له إنّ تراثنا الإفريقي بالذات هو الذي يربطنا بغرائز «الرجل القرد» والتي لم يشف منها الإنسان بعد. هذا هو الافتراء العنصري القديم نفسه ولكن بحلة جديدة، فهو يستخدم مثالاً تعزيزيًّا من قطعان حيوان الليمور البرتقالي في غابات مدغشقر حين يتحدث عن الهجوم الياباني على ميناء هاربر، ملمّحًا إلى أنّ غير القوقازيين ليسوا بشرًا. يحب أردري دولة جنوب إفريقيا البيضاء التي على الرغم من كونها «على درجة من الطغيان» إلا أنّها حققت «قمة الثراء والنظام والأمن والثبات الداخلي كما لو كانت دولة عريقة» على عكس - كما يصرح في كتابه الملكية الأساسية - الدول الإفريقية السوداء الباقية التي «تترنح على الخط بين النظام والفوضى، والوفرة والفساد المالي، والسلام والدم». إنّ النظرة الفوقية لأردري كذَكَرٍ تماثل نظرته المتعالية كرجل أبيض. إنّه يريد للنساء أن يبقين في مكانهن والذي هو بالنسبة له عائلة بيت رجلٍ أبيض متوسط الحال.إنّه لا يستطيع أن يفهم لم يختفي النوع المفضل له من ربات البيوت من الوجود، ويتشكى معاتبًا لمَ لدى المرأة «رؤية فظة للمخدع كما لو كان سيحطمها» ولم «قللت المرأة من العناية بالأطفال لتركز على النشاط النسوي» ولم ترغب «بالاستعراض الرجولي» في الحياة الاجتماعية التي لا تمتلك أيًّا من «معداته الغرائزية».

أجوبته على تلك الأسئلة واضحة:

وفقًا للمثال الأميركي فهي تعيش في يوتوبيا نسوية، هي متعلمة، وقد تمّ تحريرها من القفص ومن ممسحة الغبار. وهي ليست محرومة من أيّ امتياز اجتماعي. فهي تصوّت، ولديها حساب في البنك، ومصير عائلتها بالكامل في يدها الجميلة المعتنى بها. مع هذا فهي أتعس أنثى في جنس الرئيسيّات وأقصى أهدافها في عمق قلبها أن تخصي زوجها وأولادها نفسيا». (18)

ها هي كلمة أردري تنتشر ويراها الجميع فالرّجل قرد قاتل والمرأة مخادعة خبيثة ترغب بإخصاء الرجال.

ها هي الداروينية الاجتماعية الحديثة تمرّر بخبث وبتحامل أكثر التحيزات ضررًا في المجتمع الطبقي، تحت مسمّى «علوم» البيولوجيا والأنثروبولوجيا». وهي سلعة مربحة لهم ولناشريهم. لكن القراء غير المستعدين يجب تحذيرهم بأنّهم سيستقبلون جرعة تسمّم عالية مع القليل من الحقائق في الكتاب ذاته.

An answer to The Naked Ape:

.pp. 282–83 - 1

.African Genesis, p. 9 - 2

.The Territorial Imperative, p. 3 - 3

.ibid., p. 236 - 4

.p. 48 - 5

.The Tree of Culture, p. 8 - 6

.On Aggression, p. 29 - 7

.Man Makes Himself, p. 20 - 8

.p. 49 - 9

Ardrey on Human Nature: Animals, Nations, Imperatives," in - 10 .Man and Aggression, p. 82

.That Old -Time Aggression," in Man and Aggression, p. 52 - 11

.War Is Not in Our Genes," in Man and Aggression, p. 50 - 12

Am I a Man or a Mouse—or both?" in Man and Aggression, - 13 .p.88

Territory and Aggression in Man: A Look at Ardrey's Territorial - 14
.Imperative," in Man and Aggression, pp. 97–98

.A Hundred Years of Anthropology, pp. 94–95 - 15

The New Litany of 'Innate Depravity,' " in Man and" - 16
.Aggression, p.10

.Dialectics of Nature, p. 19 - 17

African Genesis, p. 165 - 18

الفصل الرابع

ليونيل تايغر وكتابه «عصبة الرجال»

رؤيته الشخصية ككاره للنساء

(1977)

في المحاورات الكلامية التي أجريتها عبر البلاد، أعربت العديد من النسويات عن سخطهن من وجهات النظر ذات العنصرية الجنسية والتي يطرحها الأنثروبولوجي ليونيل تايغر (Lionel Tiger). وبدراسة مكثفة لعمله الأكثر شهرة «عصبة الرجال» تجد ما يبرر غضبهن.

تايغر الذي يشغل منصب بروفيسور حاليًا في جامعة روتجرز برز اسمه من خلال نشره لهذا الكتاب عام 1961 بعد وقت قليل من انتشار الحركة النسوية. التحيز الجنساني للذكر في العلوم الاجتماعية ليس بالأمر الحديث. لكن طريقة تايغر في الرقص على حبلين تضعه في مكانة خاصة. بالكاد يخفي تايغر عداءه تجاه النساء ثم يقف كما لو كان صديقهن فاعل الخير بطريقته المنمقة جدًا والحاذقة في تبرير السيادة الذكورية.

نظرية تايغر الرئيسية تقوم على أساس أنّ الذكور هم وحدهم القادرون على إنشاء صلات مع بعضهم البعض، وهي الصفة التي يسميها «الترابط الذكوري» أي أنّه يزعم أنّ هذا جزء من «البنية التحتية البيولوجيّة» للجنس الذكوري وحده ولا وجود لما يماثله لدى الإناث. الأنثى بإمكانها أن تنشئ روابطًا أمومية مع صغارها، وروابطًا جنسيّة مع الذكر الذي حملت منه، لكن وفقًا لتايغر، الأنثى غير قادرة على تشكيل أي نوع من الروابط مع الإناث الأخريات.

يعزو تايغر هذا العنصر المميز للذكور إلى حقيقة أنّه بينما كان الذكور صيادين كانت الإناث مربيات فقط، ولأنّ الذكور يصطادون في مجموعات تعاونية، فإنّهم وحدهم القادرون على تشكيل روابط متمساكة من خلال هذهِ المهنة. هذا هو أساس الحب والتقدير الموجود في «عصبة الرجال» وبما أنّ النساء لسن بصيادات، فإنّ لا شيء سيلهمهنّ لإنشاء مثل هذا الود والثقة والتضامن فيما بينهن لأنّ النساء لا ينشأن التجمعات. علاوة على ذلك إنّ الترابط بين الذكور هو عنصر دائم للعلاقات بينهم، بينما الترابط الجنسي بين الأنثى والذكرهو ترابط «سريع الزوال». الصيد والترابط الذكوري هما أساس السيادة الأبدية للذكور. لا تستطيع النساء فعل شيء إزاء افتقارهن لذلك لأن هذا هو عمل الطبيعة الأم.

في جهده لوضع النساء في موضع أدنى شأنًا من الرجال يجعل تايغر من الصيد شرطًا أساسيًّا للترابط، منذ أيام الرئيسيّات. مع أنّ هذا مخالف لحقيقة كون الرئيسيّات حيوانات نباتية، وليست حيوانات تصطاد اللحوم لتتغذى عليها.

يعترف تايغر أنّ «اللحوم لا تشكل سوى جزءٍ بسيطٍ من تغذية قردة الرباح» فوفقًا لتقديراته الشخصية إنّ 90 إلى 98 % من تغذيتها هي نباتية، وهو يقول إنّ «أكل اللحوم سلوك مكتسب» (1) لذا فإنّ الصيد الذي تتوقف عليه أطروحته بأكملها بدأ فقط مع تقدّم الإنسان الأول وتطويره لعادة أكل اللحوم منذ مليون سنة مضت، وهذا لا يمنع تايغر من الادعاء بأنّ الصيد كان العامل الحاسم تطوّر أسلاف الإنسان من القردة العليا منذ أربع عشر مليون سنة أو أكثر. يقول تايغر «جوهر حجتي أنّ أنماط الترابط الذكوري هي انعكاس لتاريخ الرجل كصيّاد» ويضيف «التطوّر الرئيسي للرجل كان بالذات قدرته على صيد الحيوانات بشكل تعاوني» ثم يتابع «لذا في حالات الصيد، كانت هناك مجموعة صيد من رجل إلى جنب رجل إلى جنب رجل آخر والتي ضمنت النجاة لكل المجتمع. لذا فإنّ الترابط بين الذكور كان مهمًا لغرض الصيد وبمثل أهمية ترابط الذكر بالأنثى لغرض التكاثر، وهذا أساس تقسيم العمل على أساس جنسي». (2)

من سوء حظ نظرية تايغر أنّ في عالم الحيوان يقع دور حماية وتغذية الصغار على الإناث وليس على الذكور مما يجعلهنّ هنّ المنشئات لـ «العصبات» وهذا نتاج وظائفهن الأمومية والرعاية التي يفترض عليهن توفيرها للصغار. وامتدادًا لهذهِ الوظائف الأمومية من الممكن أن تقوم الإناث بالترابط مع بعضهن لتشارك رعاية الصغار في القطيع، بينما يتصارع الذكور ضد بعضهم البعض

في سبيل الهيمنة ولا تمتلك هذهِ الذكور أي صورة ولو بدائية من التعاون. والتضامن بين الذكور هو عنصر مزروع، وسلوك مكتسب من الظروف الاجتماعية للبشر، لذا فإنّ تايغر يقوم بقلب الحقائق على عقبها، لأنّ الترابط بين الحيوانات غير موجود في «البنية البيولوجيّة التحتية» للذكور، لكنه موجود لدى الإناث.

ولدعم رأيه في السيادة الذكورية يلجأ تايغر إلى استخدام مغالطات مشوهة من علم الأنثروبولوجيا وعلم البيولوجيا. كانت هناك نقطتا تحول رئيسيتان في تطوّر الإنسان: أول مليون سنة عندما نشأ أسلافنا من الرئيسيّات، والثانية قبل بضعة آلاف سنة مضت عندما مهدت التجمعات الأمومية البدائية الطريق للمجتمعات الأبوية الطبقية. ويمحو تايغر كلا القفزتين النوعيتين في تقدم الإنسان.

يميز العلماء الحقيقيون بين التطوّر العضوي أو التطوّر البيولوجي وبين التطوّر الاجتماعي/ الثقافي الذي ظهر في حياة البشر. يؤكد عالم الحفريات البارز جورج جايلورد سيمبسون في كتابه معنى التطوّر أنّ تطوّر الإنسان كان مختلفًا نوعيًّا عن التطوّر الحيواني النقي. وأنّ العوامل البيولوجيّة التي سيطرت على الحياة الحيوانية استبدلت بشكل كبير في عالم الإنسان بالعوامل الاجتماعية والتكيف الثقافي.

يرفض تايغر هذهِ العوامل المؤثرة في الحياة البشرية ويحاول التقليل من شأن العلماء الذين يعترفون بهذهِ العوامل. ويكتب بطريقته الملتوية المعتادة أنّ «الاشتراكيين وغيرهم من الإصلاحيين مصرين على كون السلوك البشري مختلف نوعيًّا عن السلوك الحيواني» [3]. بالنسبة إلى تايغر التطوّر نوع واحد فقط وهو التطوّر البيولوجي والرجل هو بالضرورة مجرّد قرد، أو مجرّد حيوان آخر من الرئيسيّات، أمّا النساء فأقل شأنًا من ذلك حتى، فهنّ نوع فرعي.

إنّ مغالطة أنّ الإنسان محكوم بنفس أنماط السلوك الموجودة لدى الحيوان، أو ما يعرف بـ«الداروينية الاجتماعية» هي نظرية ظهرت إلى الوجود مع نهاية القرن التاسع عشر كمبرّر للمنافسة الرأسمالية الجامحة. ومن ثم وبسبب الأخطاء الكثيرة التي وقعت فيها عند تفسيرها لسلوك الحيوان وسلوك البشر سقطت هذهِ النظرية وتم تناسيها. ويشير تايغر بنفسه إلى «الاستقبال غير الودي» الذي استقبلت بهِ الدراوينية الاجتماعية، وباختزاله للتطوّر الاجتماعي والبيولوجي إلى مجرد كون الإنسان كائنًا آخرًا من الرئيسيّات يُظهر تايغر تقارب آرائه هذهِ مع النظرية المرفوضة

ذاتها. ينتمي تايغر إلى مدرسة البيولوجيّة الحتمية المبتذلة والتي أصبحت مدرسة شعبية في الستينات على يد روبرت أردري، وكونراد لورنز ودبزموند موريس.

لا يكتفي تايغر بخفض مرتبة الإنسان إلى الحيوانية، بل يسعى لرفع مستوى الحيوان إلى مستوى الإنسان. إنّه يعتقد أنّ الحيوانات ليست كائنات تمتلك مجتمعات فحسب، بل هي تمتلك ثقافة كذلك. ويدّعي بكل جدية «اكتشاف أنّ الرئيسيّات طوّرت اشكالاً ثقافية خاصة بكل نوع وقواعد للسلوك» (4). وبالنسبة إلى تايغر إنّ الآثار والإنجازات والمؤسسات والقدرات التي يمتلكها الإنسان هي في جزء كبير منها إنجازات الحيوان لا الإنسان حتى مع عدم وجود أي علماء من القردة، أو فنانين أو كتّاب أو أنثروبولوجيين لإثبات ما يدعيه.

هذهِ النزعة التشبيهية بالبشر، لا يوجد لها أي تاريخ اجتماعي أو أنثروبولوجي ليسندها.

بالنسبة إلى تايغر إنّ كل المجتمعات بدءًا من أكثرها بدائية إلى الوقت الحاضر هي مجتمعات أبوية. إنّه يرفض عصر المجتمعات الأمومية والتي كانت عصور تتميز بالمساوات الجنسية مع وجود المرأة كقائدة للمجتمع. ويرفض فكرة المجتمعات الأمومية ويرى أنّها لا تمثل سوى الانتساب القبائلي للأم. ومع هذا يفشل تايغر في شرح كيف يمكن أن ينجح خط الوراثة عن طريق الأم في الوجود في مجتمع أبوي تسوده الذكور. (5)

هذا هو التداعي المنهجي للهيكلية التي يستند عليها تايغر في تأكيده على دونية الإناث وتمجيده لتسامي الذكر. لذا دعونا ندرس موقفه هذا بتفصيل أكثر.

عن دونية المرأة

عندما يتكلم تايغر عن «عصبة الرجال» فهو لا يشير إلى مجاميع كبيرة من الرجال سواء أكانت مجموعات منظمة أو لا، والتي تشمل الطبقة العاملة الكبيرة اليوم، لأنّه إن فعل ذلك فسيكون مضطرًا للحديث عن «عصبة النساء» اللواتي تزداد أعدادهن باستمرار وهنّ على وشك أن يشكّلن نصف القوة العاملة، وهذا لا يتناسب مع أطروحته حول النساء اللواتي»للأسف» غير قادرات على الترابط في مجموعات لأنّهنّ لا يمتلكن البنية التحتية البيولوجيّة الموجودة لدى الذكور المترابطين.

وهذا يعني أنّ كذبته القائلة أنّ النساء جنس اعتمادي، يعتمدن على الرجال ماديًا، وجنسيًا. ويصبحن كشريكات جنسيات بسهولة «محطمات» لباقي النساء.[6]

يدور تايغر حول ما هو واضح من ترابط النساء في الكثير من المجاميع النسائية وهنّ يحاربن سويًا في نضالات العمل من خلال تقليله للدور الذي تلعبه الرأسمالية لأنّها وبحسب ملاحظته لم تتواجد إلّا منذ مائتي سنة فقط، وهو مقدار ضيئل مقارنة بـ«عدة ملايين» من السنين التي شهدت نشاط البشر كصيادين.

لذا فحينما يتكلم تايغر عن «عصبة الرجال» فهو يشير إلى الإنسان الصياد المتألق. يقول تايغر «الصيد هو سيد أساليب النوع البشري» و«معظم البشر أغلب الوقت - ما عدا عدة الاف سنة ماضية - كانت لديهم هذهِ الحاجة، مع وعيهم بالتعايش بينهم وبين الحيوانات». [7]





ترابط النساء مع النساء «في الأعلى» في صورة للاتحاد العمالي النسائي، ترابط النساء مع الرجال في إضراب للمعلمين.

يتجاهل تايغر عالم الأنثروبولوجيا حقيقة أنّ حقبة الصيد والجمع انتهت منذ حوالي 8000 سنة مضت، بعد أن انحسرت كعمل ضروري للوجود، ومن ثم تمّ التخلي عنها بشكل نهائي مع اختراع الزراعة وتدجين الماشية. حيث انتقل البشر إلى مهن أعلى من الزراعة والرعي والحرف اليدوية. نوعٌ جديدٌ من التعايش مع الحيوان حلّ محل صيدها الذي اختزل بالتدريج ليصبح مجرّد رياضة.

لكن تايغر يؤمن أنّ الإنسان كان صيادًا مرّة، وسيظلّ كذلك. وبالتالي فمن كان من الرئيسيّات سيظل دائمًا حيوانًا من الرئيسيّات. هاتان الفكرتان تتطابقان مع نظريته عن الرجل الصياد الحيوان المتفوق والمرأة التي تلد فقط، أي الكائن الأدنى منه.

في تطويره لنظريته يضيف تايغر بعض الزخارف لموقفه المتحيز ذكوريًا بالقول إنّ النساء مكبلات بوظائف الإنجاب ومعوّقات أخرى تجعل منهنّ معتمدات اقتصاديًا على الذكور وتثبت مكانتهنّ في حضانة الطفل وفي المطبخ. ويضيف تايغر إلى ذلك أنّ النساء يفتقرن للسعي نحو الهيمنة والعدوانية، هذا السعي الموجود لدى الذكور نتيجة بنيتهم الفسلجية المتفوقة والذكاء الذكوري في العمل، واللعب والسياسة. وفي سبيل إثبات وجهة نظره يشير تايغر إلى «مثنوية الشكل الجنسي» الموجود بين الرئيسيّات - مجموعة من الاختلافات الطبيعية بين الجنسين - فيختار أنواعًا معينةً من القردة كمثال ويكتب «ذكور قردة الرباح والمكاك عدوانية للغاية ومهتمة للغاية بالهيمنة» ومن ناحية أخرى فإنّ الإناث لا تفتعل أكثر من «مشاحنات بسيطة» من دون قتل أو مهاجمة بعضها البعض [8]. وهذهِ المثنوية تمثل الفرق بين الرجال والبنات.

صحيح أنّ أكثر الصفات وضوحًا بين الجنسين في العالم الحيواني هي صفة الهيمنة العدوانية للذكور وليس فقط في قردة الرباح والرئيسيّات الأخرى بل في كل أنواع الثدييات. مع هذا فهذهِ ليست سمة مرغوبة كما يمثّلها تايغر. فتحت الحكم الأعمى للطبيعة تجد الذكور معادية للذكور الأخرى، ومتنافسة مع بعضها من أجل فرض تواجدها في مجموعة من الإناث وبما أنّ القليل منها فقط تستطيع الفوز يتمّ استبعاد البقية أو موتهم. ويُقتل بعض الذكور في الصراع، ويهيم البعض الآخر في محاولة إيجاد مجموعة أخرى ليلتحق بها.

صفة مكتسبة

لم يتمكن الذكور من تجاوز هذه الصفة إلا عندما استطاع فرعنا من القردة العليا أن يصل إلى الشكل الإنساني. ومن خلال العمل الجديد والنشاطات الثقافية تعلم الرجال كيفية الصيد ضمن مجاميع عوضًا عن العدوانية تجاه بعضهم. وبالتالي فإنّ «مثنوية الشكل الجنسي» لم تكن ميزة للذكور بل هي ميزة للإناث، لأنّ الإناث بفضل ذلك حَزُنّ على صفة التعاون الفطري، أمّا الترابط الذكوري فقد كان صفة مكتسبة للجنس الذكوري عند التحول إلى النوع البشري. وقد تعلم الذكور ذلك من الجنس الأنثوي.

كانت المهمة الأكثر صعوبة لأسلافنا من الإناث، هي السيطرة على العدوانية الذكورية لأسلافنا الذكور وكبحها. فحوّلن الذكور بذلك من حيوانات تنافسية عدوانية إلى رجال متعاونين بشكل أخوي. ترينا السجلات الأنثروبولوجية كيف أُنجز ذلك من خلال التنظيمات الاجتماعية التي أدراتها النساء. ثم نشأت الأبوة كنظير للأمومة. كانت المجتمعات الأمومية -الأخوية مجتمعات من المساواة المفيدة للرجال والنساء معًا. وكانت النساء هنّ من أخذن زمام المبادرة لإنشائها.

كان الرجال البدائيون بعيدون كل البعد عن الهيمنة على النساء وإذلالهن، فقد جعلوا النساء في أعلى منازل الاحترام والتقدير. ولم تتمّ الهيمنة على النساء واستعبادهن إلا عندما تمّت الإطاحة بطائفة الإخوة التعاونية في النظام الأمومي من قبل الآباء المتملكين في نظام الحكم الأبوي.

إنّ التقسيم البدائي للعمل بين الجنسين من وجهة نظر تايغر الميكانيكية جعل من الرجال صيادين وعمال بينما كان واجب النساء إنجاب الأطفال فحسب. ومع ذلك، لم يكن الدور الإنجابي للنساء البدائيات دورًا ثانويًا كما يوحي تايغر بل دورًا رئيسًا. فلم تكن النساء مجرّد مُنجبات للأطفال بل كنّ المزود الأساس بكل متطلبات وضرويات الحياة. بينما كان الرجال صيادين كانت النساء جامعات للقوت، يحرثن التربة، ويطبخن، ويحفظن الطعام ويقمن بخزنه للاستخدام المستقبلي. وتضمنت صناعاتهن كلّ الحرف اليدوية من صناعة السلال إلى صناعة الجلود والأواني والبناء.. إلخ. وخلال عملهنّ هذا طوّرن أساسًا للعلوم والطب والفن واللغة. فقد قمن بتدجين النباتات والحيوانات وبنين المستوطنات التي من دونها لم يكن للحياة الثقافية أن توجد، كنّ أول السفيرات وصانعات السلام. [9] كل هذهِ الأمثلة التي لا لبس فيها، هي أدلة على أسبقية النظام الأمومي.

يبدو أنّ تايغر عالم بكل ذلك، إذ لا يجادل بأسلوبه التقليدي المفتقر للنزاهة في هذا الموضوع علنًا. بل إنّه يشير وبشكلٍ مبهمٍ إلى الفكرة الفلكلورية التي تعيب «منطق النساء» (لا عملها!) وَمن ثم يدلي بملاحظة لا ربط فيها عن «تقلب» النساء. ثم يُضيف: «لقد ترددت في الدخول في مقارنة بين مهارات الذكور والإناث ولن أعلق هنا عن الآثار الجيدة أو السيئة في حال ازدياد مشاركة الإناث في المسائل المهمة في الحياة الجماعية. فهو جدال نظري على أيّ حال، مما يجعل حلّه نظري كذلك». [10]

بعد هذا المحو التعسفي لسجل النساء الإنتاجي والثقافي يقدّم تايغر نظرياته الخاصة به عن النقص الأبدي في تركيبة المرأة، وبعضها في منتهى السخافة فعلى سبيل المثال يقول أنّ النساء «أقل قدرة على تحمل الحرارة من الرجال» وهذهِ الصفة «كانت من مساوئ النساء الصيادات في البلدان الإستوائية في جنوب إفريقيا» حيث تشكلت الأنماط السلوكية للإنسان العاقل، وأيضًا هناك اختلافات في «دورات الاستجابة الجنسية بين الذكر والانثى» وفي «تطوير الهوية الجنسية، مما جعل الرجال هم الصيادون وليست النساء» [11]. وفي مكان آخر يكتب هذهِ الشذرة» طريقة رمي الإناث للقذائف والرماح تشبه حركة الرمي عند حيوانات الرئيسيّات، بينما طريقة رمي الرجال هي طريقة متفوقة تمثل طريقة الإنسان الصياد». [12]

من الهرمونات إلى الجينات

وإذا ما كانت حججًا كهذهِ غير مقنعة، فإنّ تايغر لديه ما هو أكثر إذ يقفز مثل قرد رشيق من الهرمونات إلى الجينات لشرح المخاطر التي تشكلها ممارسة الإناث للصيد على الجنس البشري كله. فهو يكتب»فضلت هذهِ الجينات أن ترتب الأمور على النحو التالي فيكون الذكور صيادين متعاونين بينما تقوم النساء برعاية الأطفال وبعض أنشطة الجمع» وإنّ أي اضطراب في هذا الأمر كان سيكون كارثيًا بالنسبة إلى الجينات التي رتبت الأمور على هذهِ الشاكلة، مفترضًا أنّ لا شيء يمكن أن يسبب اضطرابًا جينيًا مثل الاضطراب الذي تسببه مشاركة الإناث في الصيد.

علاوة على ذلك إنّ مشاركة الإناث في الصيد يمكن أن تؤدي إلى «سلوك أنثوي غير أمومي» وهذا سيء جدًا لـ «حوض الجينات» والتي تكون آمنة فقط عندما «تقبل هؤلاء النساء الفرق الواضح بين الجنسين، فيقمن بدعم فرص بقاء المجموعة عن طريق بقائهن في دور الأمومة بدوام كامل، واستمرارهن بسلوكيات التجميع». [13]

كل هذا النصح السخيف للنساء يقابله نصح مماثل للرجال –أو على الأقل لأولئك الذين قد يكونون على استعداد للسماح للمرأة بالصيد - وفقًا لتايغر إنّ مشاركة المرأة في الصيد قد يخل بالطبيعة التعاونية للمجموعة مفسحًا المجال للتنافس في سبيل الحصول على الجنس. في النهاية يبدو الترابط الذكوري قائمًا على أساس هش في النهاية على الرغم من تأكيدات تايغر على أنّه مغروس في البنية التحتية البيولوجيّة للذكر منذ ملايين السنين.

على أي حال هناك خطر أكبر من هذا التنافس في سبيل الجنس بين الذكور. يكتب تايغر «إنّ الذكور الذين يقبلون بالإناث في مجاميع الصيد الخاصة بهم سيصبحون أشبه بالإناث، إذ ستقل فرصة أن يقدموا أي إضافة لحوض الجينات، مثل تلك التي قدمها الصيادون الأكثر كفاءة والذين حافظوا على حصر الصيد بالذكور فقط». (14)

وإذا بقيت هذهِ الحجج غير مقنعة فإنّ تايغر يلتجئ إلى نصائح أكثر ضراوة لتخويف النساء من أجل القبول بعقيدة الاستبعاد هذه. يقول تايغر «هؤلاء الإناث اللواتي يصطدن مع الذكور، لا يستطعن إنجاب نفس العدد الذي تنجبه النساء غير الصيادات» ويشير بنجاح إلى «أعداد العوانس في الثقافتين الأوروبية والأمريكية أو المرأة البائرة في إفريقيا و آسيا».

إنّه يحتفظ بأكثر الأمثلة قبحًا عن النساء الشماليات إذ يكتب «هناك نسخة معاصرة من العجز الجيني للنساء الصيادات، أنا أُشير إلى الإناث المؤثرات بشكل كبير نسبيًا، والنساء الأعلى مكانة في العمل. على سبيل المثال إنّ من بين العاملات من الإناث في منصب مدير تنفيذي في أميريكا الشمالية تجد أنّ نسبة كبيرة منهن بالعادة أي حوالي الثلث غير متزوجات، والمتزوجات منهنّ يملن إلى عدم إنجاب أطفال أو إنجاب عدد أقل من المعتاد» (15) هذا بالتأكيد ليس النوع «المفضل لدى الرجال» بحسب تايغر فإنّ الرجال وإن كانوا يفضلون النساء المحبوبات، والموهوبات والغنيات إلا أنّهم «يفضلون إجبارهنّ على البقاء في منازل الرجال». (16)

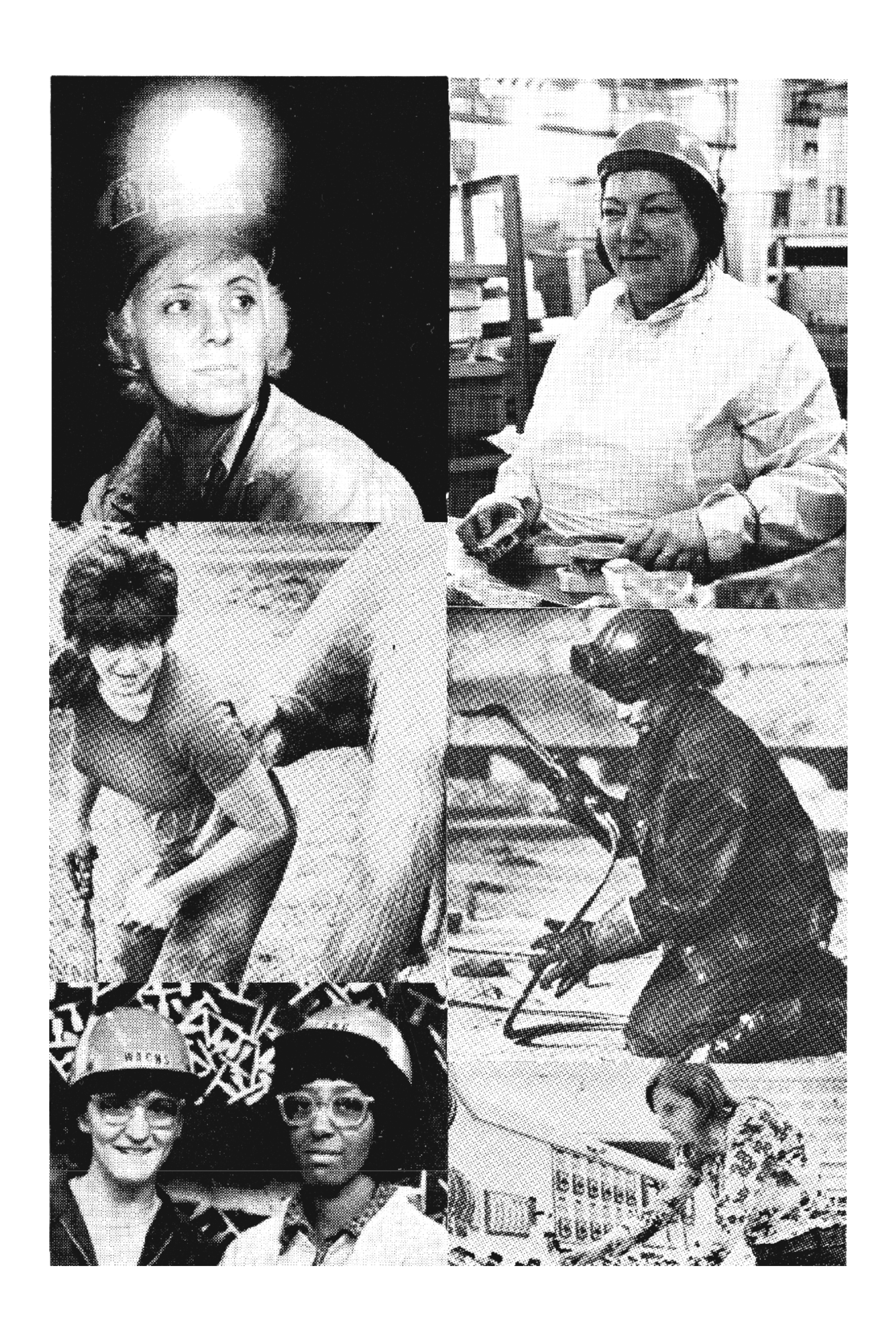
هذا الهراء المخادع من تايغر حوّل لامقبولية السماح للمرأة بالصيد –الوظيفة التي انقرضت منذ زمن طويل - هو في الواقع مجرّد غطاء لرفضه لعمل المرأة في أعمال «الرجال» أو انخراطها في السياسة اليوم. هو صريح في إشارته لكون مكان المرأة هو في البيت وليس في الميدان الاجتماعي حيث يتقاسمن صلاحية صناعة القرار مع الرجال. يقول «إنّ الميدان هو ميدان ذكري لا تتشارك فيه الإناث» و«إنّ الرجل هو من يهيمن على مجالس الدول العامة والخاصة في العالم؛

الرجال هم السفراء والمتحدثون.. هناك القليل من النساء المتحدثات» [17]. إنّه يرفض حجة أنّ هذا كله ليس بسبب أي إعاقة بيولوجيّة لدى الجنس الأنثوي ولكن لأنّ المجتمع القمعي يستبعد النساء قسرًا من الحياة العامة.

وفقًا لتايغر إنّ السياسة هي الحرب والرجال هم صيادون ومقاتلون وهم الجنس الذكي والقادر على صناعة الحرب وهم ركيزة الحياة الاجتماعية. يكتب تايغر أنّ «الطبيعة البشرية تجعل من غير الطبيعي انخراط الإناث في قوات الشرطة أو الدفاع وبالتالي في السياسات الأعلى من ذلك» [18] حتى في العمل فإنّه يقول أنّه بإمكان الرجال القيام بكل الأعمال، وذلك ليس بمقدور النساء. يقو ل تايغر «لم لا تستطيع الإناث العمل كطيار محارب، أو قائدة دبابة أو مديرة شرطة؟ حين يلتحق الرجال بالجيش يعملون في جلي الصحون وغسل الملابس وفي التمريض. وعندما تلتحق الإناث بالجيش فهنّ بالعموم لا يستطعن العمل في مهام توصف عادة بكونها أعمال رجولية». (19)

ربما الآن وبعد مضي ما يقارب سبع سنوات على كتابته لذلك قد يكون تايغر قد تعلم أنّ التمييز الاجتماعي بين الجنسين، والتحيز للذكور هما فقط اللذان أخّرا النساء عن العمل في وظائف الرجال. خلال سنوات قليلة فقط من بدء الحركة النسوية، تمكنت النساء من كسر العديد من الحواجز، لقد انتقلن للعمل في وظائف كانت تعد سابقًا حكرًا على الرجال. نساء اليوم يعملن مهندسات ومذيعات رياضة وفي الحانات وفي الهندسة الميكانيكية، وطبيبات ومشغلات للقطارات وعاملات على السفن وفي المناجم وسائقات شاحنات وباصات.

النساء اليوم مشغلات للمكائن وفي خفر السواحل وعاملات بناء وعاملات إطفاء وطيارات ومشغلات مترو. إنّهنّ يعملن في الكهرباء، وفي الحفر وفي الشرطة. لقد كسرت النساء الحظر عليهن في الألعاب الأولمبية كما كسرن الحظر بدخولهن إلى الجامعات الذكورية العالية. لقد صرن اليوم ينتسبن إلى الأكاديميات الحربية في الويست بوينت، وأنابوليس وكولورادو. إذا لم يكنّ بعد قائدات دبابات أو مفككات قنابل أو رائدات فضاء فهذا ليس بسبب الهشاشة الأنثوية إنما بسبب القيود المفروضة على النساء، قيود اجتماعية حصرًا وليست إعاقات بيولوجيّة، والدليل مكانتهنّ العالية في أطول وأقدم فترات التاريخ البشري، عندما لم يكنّ خاضعات لهذهِ القيود. أما أفكار تايغر عن دونية النساء فهي أفكار عفا عنها الزمن كما عفى الزمن عن العربة التي تجرها الخيول.



نساء يعملن في مهن الرجال، باتجاه الساعة من أعلى اليمين، القصابة، لحامة، مشغلة غرفة تحكم في محطة طاقة كهربائية، في معامل الصلب، في الحدادة وعاملات مناجم

عن السيادة الذكورية

لا يعتبر تايغر أنّ قدرة الإنسان على إنتاج احتياجاته في الحياة سمة فريدة لدى الإنسان، ولا يعتبرها الأساس الذي رفعنا عن عالم الحيوان. لأنّه لو فعل ذلك فسيضطر للاعتراف بالدور الرئيسي الذي أدّته النساء في ذلك. إنّه يبدأ بالحديث عن قدرة الرجال على الارتباط ويكتب «أنا أرى أنّ ارتباط الرجال ببعضهم هو العمود الفقري لهذا المشهد، ومن الارتباط الهرمي الكبير للذكور اتجهت المجتمعات نحو التماسك الاجتماعي في هيكلها ونسيجها الاجتماعي، واستمرارها». [(20)]

هذا لا يجيب على السؤال الرئيسي: كيف لسمة الهيمنة العدوانية لدى ذكور الحيوانات التي تؤدي بهم إلى الخصومة والعزلة أن تمهد الطريق لقدرة الرجال على التوحد من خلال الروابط التعاونية؟ جواب تايغر إلى حد ما مذهل. فهو يرى أنّ العدوانية التنافسية والارتباط التعاوني وجهان لعملة واحدة! إنّه يكتب بكل جدية «العدوانية هي عملية تعاونية للغاية، التعاون والعدوانية كلاهما النتيجة والسبب للروابط القوية بين الذكور». [(21)]

ومع ذلك فكما يبدو أنّه على الرغم من قوة هذهِ «الروابط القوية»، فإنّها لا تستطيع أن تتجاوز حواجز الطبقة الاجتماعية أو الحواجز العرقية. الرجل كما يقول تايغر «يمتلك بعض التحيزات والمعايير كشروط لقبوله الترابط»[(22)] لذا «يفضل الذكور الترابط مع الذكور من ذوي المكانة الاجتماعية العالية.. إنهم يكسبون بذلك مكانة مرافقيهم ذاتها. عصبة الرجال لها مكانتها وقوتها وأمنها وهي تختلف عن الصداقات العاطفية في مكان مثل باوري»[7] [(23)] بالمختصر إنّ رجال الطبقة العليا يحافظون على انفصالهم عن رجال الطبقة الدنيا.

نفس الانفصال يظهر بين الرجال البيض والسود. يكتب تايغر (بصورة أبوية) «سيكون هناك البعض ممن يفضلون ولأسباب عديدة أن يرتبطون مع أشخاص غير مرغوبين ثقافيًا».

المثال الذي يقدمه ليس عن رجل من الطبقة العليا كسر الحاجز العرقي ولك عن أنثى كئيبة. يقول «الفتاة البيضاء الغنية وزنجيها الفقير سائق ريتشارد رايت الابن مثال على هذهِ الحالة» هو كذلك يشير إلى العديد من قصص وليام فوكنر والتي «تدور حول انتهاكات ممثالة للمعايير

الاجتماعية والجنسية». [24] عصبة تايغر الرجولية هي عصبة متقيدة للغاية بالطبقة الاجتماعية وبالنوع الجنسي.

ضمن هذا الاطار النخبوي يعطي تايغر «منطقًا» لحجته بالقول إنّ «الرجال ميالين للترابط. والعصبة المترابطة من الرجال ميالة للعدوان. لذا فإن العدوانية سلوك يمكن التنبؤ به كميزة لمجاميع الرجال» إنّه يعارض تغيير هذهِ السمة ويكتب: «إنّ التقليل من فرص حدوث مثل هذا هو تلاعب بنمط قديم وأساسي من أنماط السلوك البشري» [25] فمن وجهة نظر تايغر ما دام الحيوان قاتلاً، يرتبط رجال البشر بنفس الأنماط السلوكية المتوارثة.

وبالنسبة للرجال الذين يرفضون هذهِ النظرية يطلق تايغر تحذيرًا لهم لأنهم يضعون أنفسهم في نفس موضع العجز الذي تحظى به المرأة العاقر. إنّه يكتب:

إنّ الذكور الذين لا يرتبطون بعصبة ذكور، والذكور الأقل عدوانية إنما هم في الواقع مساوون للأنثى التي لا أطفال لها. بالطبع الأنثى بلا أطفال لديها خيارات كثيرة للاستمتاع بحياتها والاستفادة من واقعها لكن في نفس الوقت قد يعيقها هذا الشعور باللاإنجاز في النشاط البيولوجي وعواقبه النفسية والاجتماعية. بنفس الطريقة إنّ الذكور المفتقرين للعدوانية والذين بلا أصدقاء ذكور لا يشبهونها فحسب بل من الممكن أن يكونوا في موقع مشابه لعقم المرأة وعجزها عن إنجاب الأطفال من منطلق ذكوري، وذلك هو عدم قدرتهم على الإتقان في العمل، والدفاع، والسياسة وربما أي قدرة على العنف». [26]

تمجيد الحرب

هذا الترابط كما يصفه تايغر، يمهد الطريق لتمجيده للسمات الذكورية للحروب والعنف. فالحرب مصدرها الذكور في كل مكان تقريبًا. يكتب تايغر «كل الوكالات العدوانية الأخرى تتألف من الذكور» [27] ومن ضمن تلك الوكالات يستشهد بالحركة النازية وحركة كو كلاس كلان العنصرية، وبشكل عابر يلاحظ التجمعات غير المعقدة التي تنظمها النساء: «من المجاميع الخيرية إلى صالونات تصفيف الشعر إلى مجموعات جمع التوت. [28]

الميزة الاستثنائية للترابط العدواني الذكوري هو استبعاد النساء عنه. يقول «يرتبط الذكور في مجموعة متنوعة من الحالات» والتي تتضمن القوة والسيادة. «إنهم يستبعدون الإناث عن هذهِ المجاميع بشكل واع وغير واع» [29] ومن الأمثلة المعروفة التي يستشهد بها تايغر هو أنّ غوبلز

وزير الدعاية السياسية في ألمانيا في عصر هتلر وضح أنّ مكان المرأة هو المطبخ ورعاية الأطفال. فبقوله «küchen und kirche, kinder,». والتي تعني «الأطفال.. المطبخ والكنيسة» يستشهد تايغر بهذا القول كدليل إضافي على الدونية الأنثوية فيكتب «كما يبدو فحتى التغيرات الكبيرة في الأنظمة السياسية والأيديولوجيات ليس لها تأثير يذكر على دور المرأة». [30]

الفاشية بالنسبة لتايغر مجرّد تغيير «أيديولوجي» وليست كارثة سياسية حاربت العمال والنساء. وهذا يتماشى مع منظوره الرجعي والعنصري الذي يضع البيض فوق السود والرجال فوق النساء، والذي يمجد الحروب وإتقان أساليب العنف ضد الآخرين على أنها أعلى فضائل الرجولة.

على هذا الأساس لدى تايغر كلام قاس ضد النساء المحاربات السيئات بقدر سوء النساء الصيادات. برأيه إنّ النساء اللواتي يحاولن الانضمام للقوات الحربية يتمّ الحط من قدرهن لأنّهنّ «لا بد أن يكنّ متحولات جنسياً» [31] ومن ناحية أخرى يميل تايغر بشكل إيجابي نحو الشذوذ الجنسي الذكري ويقترح إيجاد منازل منفصلة للرجال وأندية وتجمعات خاصة للذكور ليستطيع الأزواج العثور على المتعة والاسترخاء فيها بعيدًا عن الزوجات المملات وبعيداً عن التدجين.

حينما ظهر كتاب تايغر أثار موجة من الغضب، فقامت صحيفة نيويورك تايمز بمنحه منصة للدفاع عن نفسه. كتب مع مقالته التي نشرت في 25 تشرين الأول عام 1970 التعليق التالي «الهيمنة الذكورية؟ نعم. للأسف...مؤامرة للتحيز الجنسي؟ لا» وإخلاء المسؤولية هذا لا يغير صورته كداعم كبير للتفوق الذكوري بل على العكس عزز المقال كتابه الذي ليس سوى صورة ذاتية لكاره للنساء بالرغم من استخدامه لمصطلحات علمية زائفة معقدة.

:**Lionel Tiger’s ‘Men in Groups**

.pp. 34–35 - 1

.pp. 122, 126 - 2

.p. 11 - 3

.p. 22 - 4

.p. 92 - 5

.p. 272 - 6

.p. 216, emphasis in original - 7

.pp. 35, 37 - 8

.See Woman’s Evolution, pp. 105–24 - 9

.p. 113 - 10

.pp. 123–24 - 11

.p. 144 - 12

.pp. 57–59 - 13

.pp. 59–60 - 14

p. 127 - 15

p. 182 - 16

p. 75 - 17

p. 112 - 18

p. 108 - 19

.p. 78- 20

.p. 247 - 21

p. 28 - 22

p. 184 - 23

p. 184 - 24

.p. 241 - 25

.p. 242 - 26

p. 226 - 27

p. 218 - 28

p. 143, his emphasis - 29

p. 90 - 30

p. 104 - 31

الفصل الخامس

الأنثروبولوجيا والنسوية

تبادل وجهات النظر

(1975)

أولاً: نقد هايمس لأنجلز وربيد)*(

غالباً ما يأخذ الكثير من الماركسيين التقليديين في حركة تحرير المرأة وغيرهم من النسويات المتطرفات حججهم من كتابات القرن التاسع عشر التخميينة في علم الأنثروبولوجيا وهذهِ إلى حد ما مفارقة. فالتغيرات التي أحدثتها أحداث القرن العشرين من حيث توفير فرص تعليمية ووظيفية أكبر للنساء، وكيف أدّى نشاط الجبهة الداخلية خلال الحربين العالميتين إلى توفير تقنيات منع حمل أفضل، وأجهزة أكثر لتقليل العمل المنزلي الذي تؤديه ربات البيوت...إلخ.[8]

وهذا ما وفر الدعم الكافي للنسويات في هذا القرن، إذن كيف يمكن لمجموعة من علماء العلوم الاجتماعية في العصور الفيكتورية أن يوفروا دعامة أيديولوجية مفيدة للتيار النسوي؟ كيف يمكن أن تنمو رؤية المرأة من تفكير مضى عليه مائة سنة، ليوفر حججًا مفيدة للترسانة الخطابية للنسوية الحديثة؟

كان علماء الأنثروبولوجيا أمثال إدوارد تايلور وهربرت سبنسر، وجيمس فريز ولويس مورغان يهيمنون على أغلب العلوم الاجتماعية التي نشأت في القرن العشرين. وكان تفكير هؤلاء العلماء تفكيرًا تطوريًا، وهو أمر طبيعي للغاية أن تؤثر أفكار تشارلز داروين على بدايات علم الأنثروبولوجيا على أساس كونه الأب الفعلي لهذا العلم. فعلى سبيل المثال إنّ أعمال لويس مورغان

هي التي ربطت التفكير التطوّري بمفهوم «الآثار الباقية» (survivals) لقد درس مورغان الهنود الحمر في أميريكا الشمالية بشكل مباشر وعمّم معرفته بعلاقات القرابة للجدال بشأن نظرية «الاختلاط الجنسي البدائي» (Promiscuity Primitive).[9]

على الرغم من أنّ التخالط الجنسي لم تتم رؤيته بل تمّ استنتاج وجوده، وسبب الاستنتاج هو التالي:

وجد مورغان بين قبائل السينيكا أنّ مصطلح الأخ والأب واحد إذ يسمى كليهما «Ha - nih» ومصطلح الخال لديهم هو «seh- no- Hoc» وبهذهِ الطريقة نفسها فإنّ ابن أخيه هو ابنه «wuk- ah- Ha» بينما ابن اخته هو «da- wan- ua- ha» وإذا كان الطفل بنتًا ينعكس الوضع. هذه الحقائق التي يكدسها مورغان باعتبارها غير منطقية لكون الناس اعتادوا على تسمية الشخص «عمًّا أو خالاً» أو «ابن العم أو ابن الخال» ما داموا يقفون على نفس درجة القرابة لكنهما من حيث اللغة منفصلين. كان هذا بمثابة «بقايا غريبة» لجزء من اللغة التي تغيرت مع تغير الظروف الحضارية للسينيكا. وقد وجد مورغان في ذلك دليلاً على أنّ الزواج الجماعي كان جزءًا من ممارسات السينكا في العصور البدائية الأقدم، ولم يبق عليها سوى الدليل اللغوي. المجتمعات البدائية الأخرى أظهرت أنماطًا متشابهة كذلك؛ إذ لم تكن أنماط الزواج الجماعي حصرًا على قبائل السينيكا.

إنّ «المشاع الجنسي كان أول مرحلة يمكن تصورها في المجتمع البشري» هذا هو الاستدلال الوحيد الذي استطاع مورغان رسمه من خلال أدلته. هكذا يقول كاردينير وبريبل (Preble and Kardiner) في كتابهما المشترك «دراسة الإنسان». تمّ النظر إلى تقييد سفاح القربى على أساس كونه «حركة إصلاحية لتفريق التزواج الداخلي بين الأقارب» وهكذا شعر مورغان أنّ لديه المفتاح لتفسير الزواج الاغترابي (الزواج من خارج المجموعة).

إدّعى جميس فريزر التابع للتيار التطوّري في كتابه الطوطمية والزواج الاغترابي أنّ الزواج الجماعي من أشخاص خارج المجموعة قد تطوّر بالتدريج ليكون زواجًا فرديًّا كما يستشهد به كاردينير وبريبل (1).

وكذا كانت من أوائل الأطروحات الأنثروبولوجية في المذهب التطوّري، عمل يوهان جاكوب باخوفن (حق الأمهات) المنشور في العام 1861 يتحدّث هذا الكتاب عن الحق الأمومي أو الملكية الأمومية ويدّعي فيه ياخوفن اكتشافه لوجود مرحلة عالمية في تطوّر التخالط الجنسي لدى البشر منذ العصور الأولى:

مجموعة العائلة كانت محددة فقط بالأم وصغارها من دون وجود للأبوة والتي تطورت بالتدريج إلى أسرة تسيطر عليها الأم مع أب معترف به، ثم استبدلت اخيرًا بالأبوة التي سيطرت على العوائل بشكل مقارب لشكل العائلة في أوروبا على أيام باخوفن. (2)

في تقييمه لأعمال أولئك التطوّريين الأوائل، قال البروفيسور جيمس غيبس الابن (James L. ,Jr Gibbs) في العام 1964:

لقد اقترحوا وجود النظام الأمومي، واقترحوا أنّ المجتمعات التي لم يكن معروفًا عندها الدور البيولوجي للأب كان التزاوج فيها مشاعًا لذا كانت الأبوة مشكوكًا بها بالضرورة. وإنّ خط النسب الأمومي يعني السيطرة الأمومية أو تركيز القوة الاقتصادية والسياسية والشعائر بأيدي النساء. وفي تفسيرهم للتاريخ البشري يرون أنّ الانتساب للأم قاد فيما بعد إلى الانتساب للأب مفترضين وجود شكل أعلى من التنظيم العائلي. (3)

ومع ذلك بحلول العام 1890 أصبح التطوّريون مذمومين داخل المهنة الأنثروبولوجية إذ قام العلماء أمثال إيميل دوركهايم، وفرانز بواس ومن بعدهم برونسلاف مايلونسكي، وروث بنديكت، وكوربر أخذوا بيد علم الأنثروبولوجيا بعيدًا عن التطوّر باتجاه دراسة الأنساق الاجتماعية[10] وهي طريقة أقل تخمينية وأكثر دقة.

هكذا توقف التيار الرئيسي في علم الأنثروبولوجيا عن الاهتمام بنظرية التطوّر والمجتمعات الأمومية و«الآثار الباقية». إلا أنّ ماركس وإنجلز تأثرا بالتفكير التطوّري وحافظ اتابعهم من بعدهم على هذا التقليد حيًا. وفي رأي الكاتب فإنّ اعتراضات دعاة النسق الاجتماعي أمثال بواس ودركاهايم كانت مقبولة لكونها أسهل في القبول من رؤية مورغان وإنجلز ومجتمع الأنثروبولوجيين السوفيت اليوم. إنّ عقيدة التطوّر أحادي الخط[11] تفترض، ولكن لا تثبت أنّ الخصائص الثقافية كانت بالضرورة مشتقة من عمليات سببية منطقية. لقد تمّ التقليل من أهمية التباين في الاستجابات الثقافية

المحتملة من قبل أنصار التطوّر أحادي الخط. علاوة على ذلك فقد كان مورغان نفسه عاملاً ميدانيًا ولديه القليل من الدراسات الأنثروبولوجية التي يمكن الاعتماد عليها للوصول إلى استنتاجات عن السؤال التاريخي النهائي (أي عن المراحل التي لا مفر منها من التطوّر التاريخي).

لقد تمّ التقليل من أهمية التفكير التطوّري في أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر، بل وتم تجاهلها في تقاليد علماء الأنثروبولوجيا اليوم أمثال دوركهايم وبواس. أمّا مفهوم التطوّر الاجتماعي أحادي الخط لتطور العالم البشري فقد استمر بين ورثة ماركس وإنجلز.

لم تكن أعمال باخوفن، وتايلور ومورغان عند كتابة البيان الشيوعي عام 1848 ولكن إنجلز قام في وقت لاحق بدمج التفكير التطوّري عن الحكم الأمومي العالمي البدائي للبشر البدائين، بالبيان الشيوعي وأصل العائلة والدولة والملكية الخاصة وهكذا تبنى إنجلز النهج التطوّري. وبينما استمرّ البيان الشيوعي بتحليل موقع النساء في المجتمع البرجوازي، أسّست أعماله الأخرى لوجهة نظر الخط الواحد لتطور العائلة إلى جانب أقوال باخوفن، وتايلور ومورغان.

ادّعى إنجلز بأنه عند العودة إلى ما قبل التاريخ، نجد بأنّ الزواج على الطريقة البربرية قد مهد الطريق نحو الزواج الأحادي، وذلك بسبب نشوء فائض القيمة. ومع وجود الفائض تخلى الرجل عن الصيد وصار مقيمًا بشكل دائم في المنزل. كان الرجال والنساء متساوين، ويتشاركون بعدل، ولكن بزيادة الفائض تحولت النساء من كونهن القائدات الأساسيات المهيمنات على الحيوانات والنباتات ليتخذن مركزًا ثانويًا. إذ اقتصر نتاج المرأة على احتياجات المنزل بينما ازدادت ثروات الرجال، الذين اتخذوا العبيد لزيادة الثروة لعائلة واحدة. هؤلاء العبيد الذين تمّ أسرهم خلال الحروب أصبحوا أول المجموعات المضطهدة ثم استبعدت النساء من خط الإنتاج الاجتماعي وأصبحن مُنجبات لورثة الملكية الخاصة. وتم إنشاء خط النسب الأبوي، وإلغاء حق الأم وهكذا كانت «الهزيمة التاريخية للجنس الأنثوي» وهذا ما يعرف الآن ببداية العصور التاريخية. أي المجتمع القديم.

التطوّرية والنسوية الحديثة

لقد خلطت النسوية الحديثة بين النزعة التطوّرية في علم أنثوبولوجيا القرن التاسع عشر وبين رؤية ماركس وإنجلز للزواج والعائلة. وتم إنشاء مستنقع نظري. إذ قامت بعض النسويات

باستعارة تحليلات ماركس، والذي استعارها بدوره من مورغان وباخوفن. وعاد البعض منهن إلى المصدرالأصلي. أمّا البعض الآخر فقد أنتج مزيجًا من الماركسية والأنثروبولوجيا «التطوّرية». نسويات أخريات أمثال تي غريس اتكينسون (Atkinson Grace- Ti) أنتجن نظريات جدلية متفردة للغاية عن موضوع اضطهاد النساء، لكنها تحمل تفسيرات غاية في الغرابة للماركسية الكلاسيكية. كاتبات أخريات أمثال ماري جين شيرفي (Sherfey Jane Mary) وإليان مورغان (Morgan Elaine) قمن بدمج النظرية الاقتصادية وعلم الأنثروبولوجيا القديم والنظريات البيولوجيّة التي شيدت على ضوء آخر البحوث الجنسانية.

الماركسيون الواضحون أمثال إيفلين رييد وجوليت ميتشل (Juliet Mitchell) كتاباتهم موجهة بالتحديد للإطاحة بالرأسمالية، لا لمجرد إلغاء قوانين الإجهاض وتمرير التعديلات الدستورية. وجهة النظر السياسية للحركات النسوية هذهِ ليست سوى جزءٍ من جدل تاريخي أكبر، إنّها جدلية تنشد يوتوبيا خالية من الاضطهاد، وخالية من المناطقية والطبقية.

نسويات أخريات انسحبن من الحركات اليسارية ورفعن شعار «المرأة أو لا» وبقيامهنّ بذلك أصبحن على خلاف مع ما يسمّى بـ«الحركة الرجالية» التي يقودها النسويون الذين غالبًا ما يدورون حول هذا الشعار مستنكرين له، وكذلك إنّ رفع شعار «المرأة أو لا» جعلهنّ في خلاف مع المفكرات «السياسيات» أمثال رييد ومتشيل. روبن مورغان (Morgan Robin)، ومارلين ديكسون (Marlene Dixon)، ومارج بيرسي (Piercy Marge) وبات ميناردي (Pat Mainardi) هنّ من القليلات اللواتي سُجّل نفورهنّ الصريح من الرجال في التنظيمات اليسارية. ونفس الحقيقة تنطبق على بيفرلي جونز (Jones Beverly) العضو السابقة في منظمة طلاب لمجتمع ديمقراطي. اليوم يعكس الاقتباس المنسوب إلى ستكولي كارمايكال (Stokely Carmichael) الذي تدواله ما لا يقل عن خمسة مؤلفين، الصورة النمطية لليسار الجديد المتحيز ذكوريًا، إذ يُنقل عنه قوله: «إنّ الموقع الوحيد للنساء في لجنة تنسيق طلاب ضدّ العنف هو موقع التأجيج».

الكثير من التوتر بين سياسيّات الحركة اليسارية وبين مجموعة «النساء أو لا»، هو توتر ناشئ عن اختلاف المفاهيم عند النساء كطبقة اجتماعية منفصلة. على سبيل المثال تدّعي كايت ميليت (Millett Kate) أنّ النساء طبقة واحدة، وإن كنّ ينتمين ظاهريًّا فقط وبشكلٍ سطحي إلى

طبقات مختلفة اقتصاديًا واجتماعيًّا. وترى روكسانا دانبر (Dunbar Roxanne) أنّ النساء ينتمين إلى «الطائفة» الخاسرة أو الخاضعة. أمّا إيفلين ريد فتقدّم التفسير الماركسي «الصحيح» عن كون النساء جنس مضطهد. وتعلّق جيرمين غرير (Germaine Greer) على أعمال ريد قائلة أنّ حججها «مصقولة بمصلحات الماركسية الكلاسيكية، ومدعومة بأنثروبولوجيا زائفة وبحوث ضعيفة».

إنّ النظام الرأسمالي يخضع لقصف لفظي حقيقي على أيدي النسويات التحرريات اللواتي نستعرضهنّ خلال هذهِ الدراسة. وحتى الكاتبات النسويات الأقدم والأكثر «محافظة» أمثال بيرد (Bird) وفريدان (Friedan) يرين في الرأسمالية الأمريكية استغلالاً للنساء. أمّا كاتبات أمثال مورغان، وفايرستون، وغرير، وإتكينسون، ورييد وديكسون فإنهنّ يطالبن بتغيرات جذرية حقيقية في الاقتصاد. وهنّ يقدّمن قراءات ماركز وإنجلز للرأسمالية وحلولهما الواضحة بحرية وبصورة متكررة في أعمالهن.

هنا بعض الأمثلة التي تمّ الحصول عليها بسهولة من ما يمكن اعتباره قائمة لا تنضب:

روبن مورغان (Morgan Robin): «إنّ التحليل الجذري والعميق لبداية ظهور النسوية الثورية، يدل على أنّ الرأسمالية والإمبريالية التوسعية والعنصرية إنّما هي عرض من أعراض التحيز الجنسي والفوقية الذكورية».[4]

شولاميث فايرستون (Firestone Shulamith) يقول «إلى اليوم لا يزال هناك إبعاد للنساء عن مراكز القوة الحيوية في النشاط البشري.. النساء أشبه ببرجوازي لا شأن له ويحاول فتح متجر في عصر رأسماليّة الشركات».[5]

كايت ميليت (Millett Kate) تقول: «الدعارة كما يوضح إنجلز هي النتاج الطبيعي للزواج الأحادي التقليدي».[6]

وإيفا فايجز (Figes Eva) تقول: «صعود الرأسمالية هو الجذر المسبب للتمييز الاجتماعي والاقتصادي ضد المرأة في العصر الحديث».[7]

وتقول كارين ساكس (Karen Sacks) إنّ «مسؤولية رعاية المرأة للطفل هو عذر تقدمه الرأسمالية لوضع النساء في مواقع غاية في الاستغلالية».[8]

إيفيلين ريد (Reed Evelyn) تقول «كلما اكتسبت حركة التحرير ثقة أكبر وغاصت بشكلٍ أعمق في صفوف النساء العاملات، كلما كان بوسع الحركة أن تعمل كمحفّزٍ لإنشاء قوة محتملة مضادة للرأسمالية من قِبَل الطبقة العاملة «و»لا شيء لدينا لنخسره إلّا أغلالنا، والعالم سيكون جائزتنا لو نجحنا».[9] وتقول روكسانا دانبر (Dunbar Roxanne) »التحيز الجنسي هو أفيون الشعب الأميركي»[10]

لقد قامت النسويات الراديكاليات بما هو أكثر من مجرّد توظيف الخطاب اليساري في خدمة حججهن، إذ تبنين وبصراحة قراءات عن دور المرأة بالاعتماد على تحليلات إنجلز. مثال على ذلك ما تكتبه مارلين ديكسون: «يعتمد النظام الرأسمالي الأمريكي في بقائه على استهلاك كميات هائلة من السلع التي لا فائدة منها، ويتمّ استهداف ربّات البيوت كهدف رئيسي لتفريغ مثل هذهِ النفايات». [11]

علاوة على ذلك، تكتب أيضًا قائلةً «كتابات فريدريك إنجلز اليوم مقروءة على نطاق واسع من قِبَل صفوف حركة تحرير المرأة.. ويحتجّ بها على كون علاقة المرأة بالرجل هي علاقة أشبه بعلاقة البروليتارية بالبرجوزاية، بغض النظر عن موقعها في المجتمع الأكبر. وبفضل هذهِ العلاقة غير المتساوية، يستطيع المجتمع الرأسمالي أن يضغط لإضعاف قدرة الرجل والمرأة على الصراع سويًّا ضده».

أمّا إيفلين ريد فتوجه تحذيرًا مزدوجًا للماركسيين ومناصري تحرير المرأة وتقول»على الرغم من أنّ الهدف الكلّي لتحرير النساء لا يمكن تحقيقه بلا ثورة اشتراكية، إلّا أنّنا لا يجب أن نؤجل النضال حتى يتمّ ضمان الإصلاحات. ولا بدّ للنساء الماركسيات أن يقاتلن جنبًا إلى جنب مع كل أخواتنا المقاتلات.. من الآن وصاعدًا». [12]

سواء أكان النساء يسمّين أنفسهن «ماركسيات» أم لا، فتلك ليست بالمسألة المهمة. وبمعنى أكثر شمولاً، يمكن للمرء أن يتتبع وجهة نظر ماركس وإنجلز للمجتمعات البدائية القديمة ونظرتهما للاقطاع والمجتمعات الرأسمالية وكيف تمّ تبني هذهِ التحليلات بحريّة من قِبَل التحرريات النسويات.

بالمختصر، إنّ الهيكل الفلسفي للحركة النسوية غالبًا ما يعتمد على نظرية يسارية مستعارة على الرغم من أنّ بعض الكاتبات الأخريات يبحثن في موضوع التحيز الجنسي من منطلق تاريخي؛ من خلال البحث عن الدلائل في العصور التاريخية وما قبل التاريخية كجذور للتحيز الجنسي الحديث. لذا تُعتبر وجهة نظرهنّ «أنثروبولوجية».

نموذج إيفلين ريد

تفترض ريد أنّ التقسيم البدائي للعمل كان تقسيمًا عادلاً. وكان الإنتاج «اجتماعيًّا» أي «جماعيًّا» وكان المجتمع خاليًا من الاضطهاد بما أنّ السلع كانت ملكية مشتركة. وكان فائض الإنتاج الذي هو أساس الاضطهاد الطبقي غير موجود أول الأمر إضافةً إلى عدم وجود عوائل منفصلة. كان الجميع إخوة وأخوات في نظر المجتمع، وكان الأطفال من مسؤولية الجميع، ولم يكن هناك داعٍ للسؤال عن من هو أب من ومن هي أم من.

في رأيها إنّ المجتمع الوحشي لا يمكن اعتباره مجتمعًا أموميًّا فحسب، بل هو مجتمع أخوي من الرجال في نفس الوقت فتقول في هذا الصّدد: «كانت كل النساء أمهات، وكان كل الرجال أخوالاً بالنسبة إلى الأطفال» وعندما ظهرت «العوائل الزوجية» صار الزوج ببساطة بديلاً عن الخال، لكن الديمقراطية والمساواة الاقتصادية استمرّت.

وبينما كان الرجال يصطادون بعيدًا، كان النساء يجمعن النباتات الصالحة للأكل إضافةً إلى الحشرات والحيوانات الصغيرة للتغذية. وبمرور الوقت طوّرت النساء تقنيات الزراعة كنتاج للخبرة التي اكتسبنها خلال جمع النباتات. وطوّرن الرعي كذلك كنتاج لمعرفتهنّ بالتعامل مع الحيوانات الصغيرة.

عند هذهِ النقطة بدأ فائض الإنتاج بالنشوء، فتخلّى الرجال عن الصيد كمسؤولية وحافظوا عليها كهواية. لقد ضمن اختراع الزراعة والرعي الاستقرار وإنشاء مجتمعات ثابتة للرجل، مما وفر الأساس لمزيد من التقدّم الأكثر سرعة، وهكذا وضعت الخطوط الفاصلة بين التوحش والحضارة، وبدأ الرجال يسيطرون على الزراعة والصناعة الأمر الذي استوجب إعادة إعطاء تعريف لدور المرأة. لم تعد المرأة تؤدي وظائفًا اجتماعية مشتركة. فقد صار تعريفها الآن بيولوجيًا لا غير، على أساس كونها زوجة لرجل واحد وأم لأطفاله. فصار إنتاجها «خاصًّا» أي أنّها صارت

تعتني بمنزله فحسب ولا تتصل بنساء أخريات. وهكذا تمّ عكس الأدوار القيادية الاقتصادية بشكلٍ مثيرٍ للسخرية.

لقد تناول هذا البحث تحليل ريد بشكلٍ خاص لكونه من أكثر التحليلات دقة وحرصًا بين التحليلات الأنثروبولوجية التي قدّمتها الكاتبات النسويات الأخريات. فإيفلين ريد التي تُعدّ من الماركسيات «السياسيات» (أي اللواتي يرين أنّ مشاكل المرأة ليست سوى جزء من مشكلة طبقية أكبر) على الرغم من مساومتها العقائدية على فكرة أنّ النساء «طائفة اجتماعية» أو «طبقة» أو الفكرة التي ترفع شعار»النسوية أو لا»، لصالح «الاشتراكية أو لا» تبقى وجهة نظرها نموذجًا مفيدًا. و العديد من النسويات الأخريات يؤيدنها في تحليلها لأصل «اضطهاد النساء» سواء يتفقن مع موقفها السياسي بالإجمال أم لا.

من خلال رؤيتها «الأنثروبولوجية» النسوية، تتجه ريد للتقصي عن نظام الزواج الحديث. وبالنسبة إليها مؤسسة الزواج الحالية هي نتاج جدلي اقتصادي المنشأ، فالزواج الحالي ليس وضعًا تفرضه البيولوجيا. على سبيل المثال، في وقتٍ معيّن في المجتمع الأمومي البدائي، لم يكن هناك زواج بالشكل القانوني.

هي ترى أنّ الزواج الحديث يخدم عدّة أغراض أولها: أنّه وسيلة لنقل الملكية وهو السبب الأصلي (التاريخي القديم). أمّا الغرض الثاني فهو «التخفيف من المسؤولية الاجتماعية التي تقع على عاتق الرأسماليين في مسؤوليتهم عن رفاه العمال وذلك بإلقاء الأعباء على الفقراء على هيئة الالتزامات الأسرية» والغرض الآخر للزواج هو بناء العائلة لتتشكّل وحدة استهلاكية في المجتمع الرأسمالي. تكتب ريد «أصبح الحب يقاس بعدد الأشياء التي يستطيع الآباء شراءها لأبنائهم وما يستطيعون فعله لهم على هيئة امتيازات وتدليل. وهذا بدوره يجعل من الأطفال ملكية خاصة، ويضعهم تحت السيطرة مثل أي شكل آخر من أشكال الملكية». (13)

علاوة على ذلك، تصف ريد الأسرة النواة[12] على أنّها «ضيقة» و«مغمورة» و«نكدية» ولا يمكن أن تكون الشكل المثالي للعائلة، بينما الحب هو فكرة نظرية، يقوم الزواج على أساسها. وبالنسبة إلى ريد الزواج باهت في أساسه. إذ يسبب الزواج ازدياد عدد ربّات البيوت المعتمدات على أزواجهن، لذا يكون الزوج الجيد مجرّد «معيل جيد»، أمّا إذا كان الزوجات يعملن فإنّهنّ

يتعرّضن لاضطهاد مزدوج وهكذا «يتمّ استغلالهنّ في العمل من قِبَل أرباب العمل ويتمّ اضطهادهنّ في المنزل من خلال العبودية الخاصة للعائلة».

ترفض ريد فكرة أنّ الحب كان المؤسّس للزواج، وترى أنّها مجرّد نوع من الخرافات. فالزواج الاقطاعي (في المرحلة الماركسية التالية من التاريخ) كان ببساطة مجرّد أداة لنقل ملكية الأراضي. أمّا الحب الرومانسي فقد كان خارج إطار الزواج. اندمج الحب والزواج فقط في بداية المجتمع الرأسمالي. لكن ريد تكتب عن هذا الاندماج فتقول:

هذا لا يعني أنّ هذا الاندماج كان نجاحًا ساحقًا، بما أنّ الحب كان عليه أن يحوي الكثير من العوامل المضرة. صحيح أنّه من الطبيعي أن يكون الانجذاب المتبادل والحب أساسي الزواج بين العمال، لكن الأمر لا يشبه الحكايات الخيالية، لن يعيش الزوجان المحبّان لبعضهما البعض في سعادة أبدية، إذ يمكن أن نرى من خلال الإحصائات أنّ الزواج بين العمال يمكن له أن يتحطم بنفس السرعة التي يتحطم بها زواج الطبقات الوسطى وزواج الأغنياء».[14]

تعلّق ريد على جانبٍ آخر من جوانب الزواج وهو الجانب الجنساني. إنّ وجهة نظر النسوية الحالية للجنس متناقضة مع وجهة نظر النساء الأكبر سنًّا في حركات حقوق المرأة. لقد قاتلت حركة القرن التاسع عشر من أجل الحقوق القانونية، لكن نساء هذهِ الحركة بقين بعيداتٍ عن المواضيع الجنسانية. أمّا ريد فتقول إنّ «نفاق المعايير المزدوجة الذي أعطى للرجال الحرية الجنسية وحرم النساء منها» يتمّ التخلص منه الآن. الجنس خارج نطاق الزواج والجنس قبل الزواج صار اليوم شائع للغاية، شائع كما تقول إلى درجة أنّ الزواج بدأ يتهاوى، إنّها مؤسسة ميتة.

كتابات جيرمين غرير عن الزواج، والعائلة والجنسانية تتبع الأسلوب ذاته، على الرغم من حقيقة تنديد غرير بريد على أساس أنّها «ساذجة» ومعتادة على استخدام «مصطلحات العقيدة الماركسية التقليدية».[15]

تبدو ادّعاءات غرير إلى حدّ ما مشابهة لرؤية ريد عن المجتمعات الأمومية البدائية في العصور قبل التاريخية. «أمّا الآن فحَجْبُ الزوجات مُحال، وبمقدرونا كذلك أن نسحب الكفالة أو

الضمان (الأبوي) لجعل العائلة الأبوية من المستحيلات من خلال الإصرار على حفظ أبوة المجموعة كلها –كل الرجال آباء لكل الأطفال».

تدعو غرير كذلك إلى عودة التجمعات الاشتراكية للنساء. إنّها تدعي -كما تفعل ريد - بأنّ النساء معزولات للغاية ومنخرطات في الإنتاج «الخاص» وتكتب غرير «ستكون تلك ضربة مهمة لو تشاركت النساء بآلة غسل واحدة لكل ثلاث عائلات... هكذا يمكن للنساء إنشاء تعاونيات منزلية، يقمن فيها بتشارك الأعمال، ويحرّرن بعضهنّ البعض في النهاية». (16)

تكتب غرير أيضًا أنّ «عوائل عقد الستينات صغيرة. فهي متمركزة ومكتفية ذاتيًّا، وقصيرة الأجل». والأم الشابة المعزولة تحاول أن تعوّض افتقارها لهدف تعيش لأجله من خلال محاولتها «شراء» عواطف طفلها. وتمامًا كما قالت ريد، ترى غرير كذلك أنّ العلاقات الأسرية تُصبح قيودًا فتقول:

بعد زواجها، تستمر الفتاة العاملة بالعمل لفترة، ثم تترك العمل لأجل حضانة الأطفال، ولا تتكيّف إلّا بصعوبة مع وضع العزلة في الأسرة النواة. ثم يتقلّص أفقها إلى البيت ومراكز التسوق والهاتف. إنّها تبالغ بالاعتناء بطفلها، فيتعلم الطفل استغلال أمه من خلال إثقالها بالطلبات والرغبات التي لا تمثل أي حاجة فعلية له، ويبدأ بإحراجها في الأماكن العامة، وابتزازها لشراء الحلوى وحمله».

تستخدم النسويات الأخريات أوصافًا مماثلة لوصف ريد. وكاريين ساكس مثال على ذلك ففي المقطع التالي تقوم بربط «الخصخصة» والفائدة الرأسمالية معًا:

المجتمع المكوّن من أسر أولية (أسرة نواة) هو مصدر سعادة الرأسماليين. لأنّه يعني وجود عمال أكثر، ووحدات استهلاكية أكثر.. وبوجود الأسر الأولية الصغيرة يكون الاستهلاك أكثر فاعلية». (17)

سوف يتذكر القارئ وجهة نظر ريد عن «العائلة - الوحدة الاستهلاكية» و «أعضاء الأسرة كممتلكات حية» عندما يقرأ ما تكتبه ميليت: «عند التفكير بشخصيّته الاقتصادية، يسترعي إنجلز الانتباه لحقيقة أنّ الأسرة هي في الواقع وحدة اقتصادية.. ونتيجة لطبيعة نشأتها ترتبط الأسرة بفكرة الملكية للأشخاص والسلع». (18)

أمّا الحل النهائي فهو:

«الأسرة كمصطلح بمفهومه الحالي يجب أن يزول، وبالنظر إلى تاريخ المؤسسة يبدو أنّ ذلك هو قدرها. لقد كان إنجلز سابقًا لعصره، وحتى بعد عدة عقود من ذلك لا يزال سابقًا، ربما لأنّ الثورة دائمًا ما تكون سابقة لعصرها سيّما الثورة الجنسية». (19)

بالمختصر إنّ «النسوية الجديدة» تحتوي على عناصر نظرية «قديمة» إلى حد ما. حتى بعد أن تنصلت الجامعات الغربية في القرن العشرين بالعموم من التخمينات الأنثروبولوجية للمدرسة التطوّرية،بقيت الرؤية الخطية للتطوّر الاجتماعي جزءًا من خطاب ماركس – إنجلز. فكان الناتج مزعجًا غريبًا للنظرية التي يدعوها هذا الكاتب «الأنثروبولوجيا النسوية».

بالطبع لا تميل كل النسويات إلى هذا النوع من الخطاب. كاتبات أمثال بيتي فريدان التي لُقبت بممثلة «جناح الجمعية الوطنية للنهوض بالملوّنين» في الحركة النسوية من قبل منتقداتها النسويات، بعد أن اختارت أن تطالب بمطالب عادية للغاية، كالتساوي في الأجر مقابل العمل المتساوي، والتساوي في فرص العمل والتساوي في فرص التطوّر في العمل. تبدو مثل هذهِ الاهتمامات «باهتة» و «تجاري الأوضاع» عندما توضع إلى جانب الثورة الجديدة بالوسائل الكلاسكية لكاتبات أمثال الطبيبة النفسية ماري جين شيرفي أو إيفلين ريبد الماركسية النسوية. الأنثروبولوجيا «النسوية» على أي حال قد تنال فرصة القبول في صفوف معظم النساء الأمريكيات، إلّا أنّ فرصتها في ذلك ضئيلة في الواقع كما هو حال فرصة القبول بالنظرية التطوّرية في الأنثروبولوجيا الحديثة.

ففي رأي المؤلف إنّ النهج الأكثر واقعية لتنظيمات المرأة، يجب أن يكون في السعي لإنهاء التمييز ضد النساء، هذا التمييز موجود في عدة اتجاهات. هنالك حتمًا خمس مجالات واسعة (ومتداخلة) يجب أن تناضل فيها المجموعات النسائية في معركتها لاجتثاث آثار العنصرية الجنسية وهي: القانون، والتعليم، والفن، والعلوم والأيديولوجيا. إنّ المجال الأيديولوجي هو المجال الأسهل، لو كان النسويات يبحثن عن تساوي الفرص، فهذهِ الأفكار هي أهم وعود لوك وجيفرسون وفلاسفة الثورة الفرنسية. وقد أظهر الأمريكيون التزامهم بهذهِ الأفكار. والنظرية الفرويدية للنضج الجنسي قد تكون غالبًا آخر حصن «معتبر» ضد منح الفرص المتساوية. لكن حتى عقيدة فرويد بأكملها عن

«الأنوثة» ومعتقد حسد القضيب، وصولاً إلى قابلية التأثر والسلبية النسائية هي عقيدة منهارة في الأساس. فالأيديولوجيا والعلم لا يقبلان بوضع العراقيل أمام تكافؤ الفرص.

إنّ دور المجاميع النسائية في التركيز على الميادين الثلاثة المتبقية هو دور واضح، فإدارات التعليم في الدولة يجب أن يتمّ الضغط عليها لإنتاج برامج فعالة لتعليم غير متحيّز جنسيًا. هذهِ المهمة ستصبح أقل صعوبة بكثير لو وجدت أنصارًا للتعديلات الدستورية لتكافؤ الفرص وإذا ما سعت باقي الدول اللازمة للمصادقة عليها. هكذا سيتمّ محو كل الحواجز التشريعية بجرّة قلم أي بالطريقة ذاتها التي وضعت بها. أمّا الميدان الأخير لنضال المجاميع النسائية فهو الميدان الفني والذي يحتاج جهودًا متظافرة ومتواصلة لدعم الأشخاص المبدعين، أولئك الذين يستطيعون منح البعد العاطفي الدرامي للامساواة في الماضي، وللتحيز الجنسي الموجود اليوم. لذا المطلوب هو توعية ضخمة.

إنّ هذا المنظور أعلاه يستبعد المنظور الاشتراكي الذي تدافع عنه إيفلين ريد. يبدو أنّ «نموذج إيفلين ريد» يمثّل وجهة النظر الوحيدة لتحرّر المرأة، والتي هي وجهة نظر «عقائدية بحتة». باقي الكتّاب الذين يطلقون على أنفسهم صفة اليسار يرتكبون خطأ واضحًا فيما يبدو وهو نسيان الحتمية الماركسية لرفع «الوعي الطبقي» باعتباره مقدّمة للتغيير الشامل. ومع كونهم بعكس ريد لم يدمجوا بين النسوية والماركسية، إلّا أنني لا أشارك ريد خوفها من «صفاء» عقائدهم. هذا ببساطة بسبب الإيمان بإصلاح نظام السوق الحرة لاستئصال التمييز الجنسي بالوسائل الموضحة أعلاه.

أنا لا أشارك رؤية ماركس وإنجلز التاريخية في حتمية الخط الواحد للتطور. وأشعر أنّ المراقبة الحكومية للحدّ من تقلبات السوق هو أمر مرغوب فيه باتجاه تنظيم أكبر وتحفيز للاقتصاد عند الحاجة. في النهاية إنّ قابلية الاقتصاد الأميركي على إنشاء ثروات لا يوازيها شيء، يبدو للكاتب هو الدفاع الأكثر بلاغة عن أساس اقتصاد السوق الحر على الرغم من الانهيارات الدورية. باختصار، إنّ «القفزة أحادية الخط» في المجتمع ليست فكرة مرغوبة و بالتأكيد ليست حتمية لا مفر منها.

رد إيفلين ريد

لا يعترض الرجال الليبراليون وغيرهم من أصحاب العقول المنصفة على الحركة النسوية. فهم يعرضون على النساء أن يتجهن للالتزام بالعمل على مواضيع عملية كالحقوق المتساوية، والتصرف على طريقة الآنسات المهذبات. وفوق ذلك كله عليهنّ أن يتجنبن النظريات المثيرة للجدل، والنظريات التي تتحدث عن سبب اضطهاد الإناث ومصدر ذلك الاضطهاد والبحث عن الحلول. هاورد هايمس هو واحد من هؤلاء الرجال ذوي النوايا الحسنة المهتم بصدق بحركة المرأة، ويقدم نصائحه وفقًا لذلك.

إنّه يستقصي في مجرة من الإناث الكاتبات، اللواتي طرحن هذهِ المشاكل، باحثًا في مسارهن التحرري في السنوات الماضية، ولديه أسبابه لعدم الرضى عن الحركة التحررية، ذلك لأنّ النساء صريحات جدًّا في انتقادهنّ للتحيز الجنسي الذكوري وفي نقدهنّ السياسي، وحتى في انتقادهنّ للنسويات الأخريات اللواتي يختلفن معهن. ولأنّهنّ فوق كل هذا ينخرطن في مناقشات حادة فيما بينهن عن جذور الفوقية الذكورية والدونية الأنثوية من دون استشارة أي ناصح من الذكور، ومن دون أن يفقدن تضامنهن مع بعض كنسويات. إنّه يشجب «نفور» النساء اليساريات الجديدات عن رجال الحركة اليسارية، والنفور الناتج عن كون عيوب الشوفينية الذكورية لا تزال موجودة فيهم. إلّا أنّه أكثر حزنًا على التأثير الواسع لأتباع ماركس وإنجلز على فكر الحركة الليبرالية.

يشتكي هايمس أنّ النسويات الراديكاليات لسن الوحيدات اللواتي تبنّين فرضية إنجلز عن كون النساء يتمّ استغلالهن واضطهادهن في المجتمع الرأسمالي، سواء كّن يعتبرن أنفسهنّ ماركسيات أم لا بل حتى الكاتبات الإناث الاكثر محافظة قد تبنّينها أيضًا. والنتيجة هو هذا «القصف اللغوي العنيف» للرأسمالية على أيدي هؤلاء النسويات الليبراليات. علاوة على ذلك يحذر هايمس من كون هذا الخطاب ليس مجرّد خطابًا يساريًّا فحسب؛ بل إنّه ينطوي على دراسة جادة للحل الاشتراكي من أجل الاستئصال التام لاضطهاد النساء. وعلى حدّ تعبير هايمس «من الواضح أنّ الحلول الاشتراكية يتمّ ذكرها بحريّة وبشكلٍ مستمر» من قبل النسويات.

ومن المزعج بالنسبة إلى هايمس اهتمام النسويات المتزايد بالأنثروبولوجيا في سبيل معرفة مكانة المرأة في مجتمع الرئيسيّات قبل أن تصبح المرأة هذا الجنس المضطهد. وفقًا لمورغان وغيره من التطوّريين المؤسّسين لعلم الأنثروبولوجيا في القرن الماضي، كانت المجتمعات القديمة مجتمعات أمومية جماعية. وكانت النساء بعيداتٍ كل البعد عن تدني المكانة الحالية. لقد لعبن دورًا

قياديًا وشغلن مركزًا محترمًا. وهذهِ النتائج كان إنجلز قد حددها في كتابه «أصل العائلة، الملكية الخاصة والدولة» فقد أظهر إنجلز أنّ البيانات الأنثروبولوجية تثبت وجهة النظر الماركسية عن الجذور الطبقية لقمع الإناث من العبودية إلى الإقطاعية وانتهاءً بالرأسمالية الحديثة. يشعر هايمس بالدعوة لرفض اندماج علم الأنثروبولوجيا التطوّري بعلم الاجتماع الماركسي في هذا العمل الكلاسيكي.

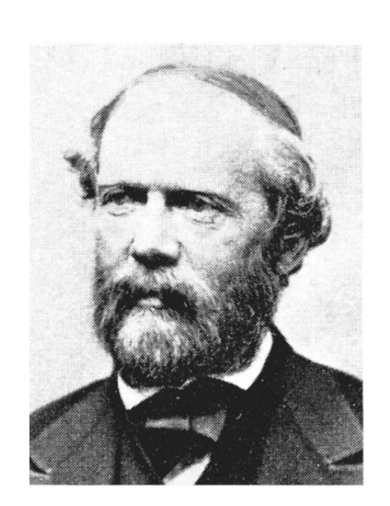
إنّ معارضة الماركسية في السياسة ومعارضة التطوّرية في علم الأنثروبولوجيا ليسا بالأمر الجديد. انتشر هذا الأمر منذ ولد هذان الفرعان من العلوم الاجتماعية في القرن الأخير، والجديد في الوضع الحالي هو الصعود المفاجئ للنساء خلال ست سنوات فقط، وتأثير هذين العلمين على هذهِ الحركة المتوسعة. إذ تعيد المرأة اليوم طرح الأسئلة الاجتماعية والتاريخية وتتقصى الأجوبة عن تلك الأسئلة التي طالما اعتمدت فيها المؤسسات الأكاديمية على أجوبة تقليدية –طرحت في الغالب من قبل الذكور - كما لو كانت المسائل محسومة وغير قابلة للنقاش. ويريد هايمس أن يبعد النساء عن هذا المسار المضلل.

يقول هايمس إنّ الخطأ الذي ترتكبه النسويات هو خلط النظرية اليسارية مع نظرية مستعارة من الأنثروبولوجيا التطوّرية، وهو يقف على النقيض منهن كمعاد للماركسية والتطوّرية معًا. وفقًا لهايمس الاشتراكية ليست حلاً لمشاكل تحرير المرأة بما أنّ المجتمع «اللاطبقي، واللامناطقي والخالي من الاضطهاد» هو مجتمع خيالي (يوتبيا) لا يمكن أن يتحقق أبدًا. لذا ينصح النساء بعدم قبول نتائج رواد علم الأنثروبولوجيا، الذين اكتشفوا أنّ الشكل البدائي من المجتمع كان بلا طبقية أو مناطقية وبلا اضطهاد وكان مجتمعًا أموميًّا. لأنّ ذلك بحسب قوله غير صحيح وقد أعلن عدم صحته الأنثروبولوجيون من دعاة الفلسفة الوظائفية، الذين يقفون كخط معارض للأنثروبولوجيين التطوّريين.

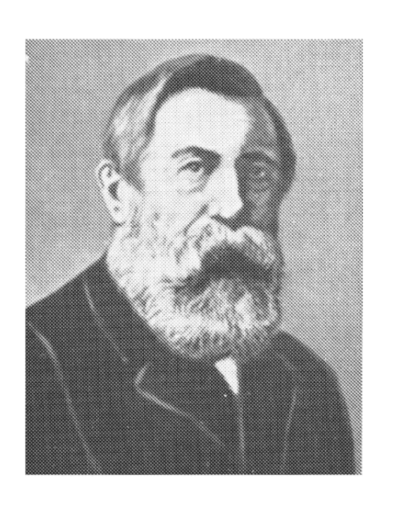
أخطأ إنجلز من وجهة نظر هايمس بدعمه الأنثروبولوجيين الأوائل، وهو يتساءل كيف يمكن لعلم من القرن التاسع عشر أن يكون مفيدًا للنسويات بعد مائة سنة؟ واليوم وحدهم الأتباع «العقائديين» لإنجلز مثلي أنا، من يستمرّون باستخدام أعمال مهملة لهؤلاء الأنثروبولوجيين «الفيكتوريين». «نموذج إيفلين ريد» كما يدعوه هايمس هو خليط شرير من النسوية، الإنجلزية والتطوّرية. وخلطة السحرة هذهِ كان لها تأثير سلبي على التوجه الفكري للحركة النسوية.

يشير هايمس إلى كتاباتي ليعرض كيف أنّ الظاهرة الجديدة للـ»أنثروبولوجيا النسوية« قد أنتجت «مستنقعًا نظريًا» فيقول رييد «تفترض» كما يقول أنّ المجتمع البدائي كان «خاليًا من الاضطهاد» وأنّ الجميع كانوا «إخوة وأخوات» ولم يكن الأمر مقتصرًا على كون المجتمعات أمومية لكن –يا لها من فكرة مستهلكة - كان أخويًّا «إخوة للرجال». وهذا النوع من الأنثروبولوجيا النسوية كما يراه ليست لديه فرصة جيدة للقبول بين معظم النساء، ففرصه مثل فرص القبول بالتطوّر بين صفوف الأنثروبولوجيين اليوم أي احتمالية ضئيلة للغاية.

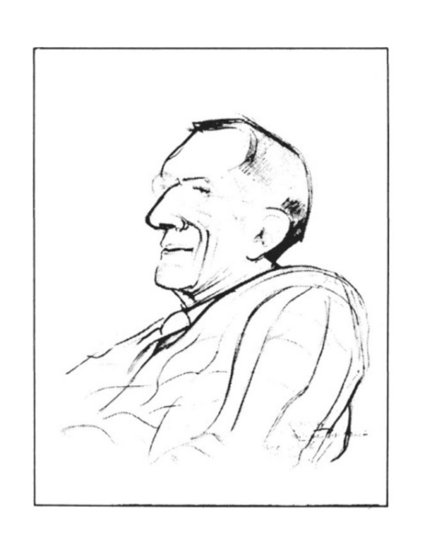
حتى يتبنّينه كمتحدث عنهن، ستطرح النساء التي يتحدث هايمس بالنيابة عنهن بمثل هذهِ الثقة، عليه الأسئلة التالية:



فردريك إنجلز



لويس مورغان





إدوارد تايلور **روبرت بريفولت**

ما هو موقفه من التساؤل عن أصل تدني مركز المرأة اليوم؟ وإن لم يعزى ذلك إلى المجتمع الرأسمالي الذي يستفيد من استغلال المرأة، فهل هو نتاج عوائق بيولوجيّة يعاني منها الجنس الأنثوي، كما يعتقد معظم الرجال؟ ولكن لا يبدي هايمس رأيه في هذهِ المسألة الضرورية.

وبالمثل، إذا كان هايمس لا يصادق على الاكتشاف بأنّ النساء قد اتخذن مراكزًا قيادية في المجتمعات البدائية الأمومية، فهل يتفق إذن مع الأثروبولوجيين اليوم، أولئك الذين يقولون أنّ سبب تدني مكانة النساء هو العوائق البيولوجيّة التي جعلتهنّ دائمًا تحت سيطرة الجنس الذكري المتفوق؟ إن كان ذلك رأيه فأين الدليل؟ هو فقط يؤكد على فرضيات غير مثبتة.

في الواقع إنّ ما يرفضه هايمس على اعتباره «أنثروبولوجيا نسوية» هو جهد جاد من جانب نساء الحركة الليبرالية لإعادة الكشف عن تاريخهن القديم الذي كان حتى الآن مغلقًا أمام التقصي والمعرفة. وقد أعاد هذا حتمًا فتح نزاع طويل الأمد في الأنثروبولوجيا بين أنصار التطوّر وخصومهم، وبما أنّ هذا الأمر ليس أنثروبولوجيا فحسب، بل هو بشكل أساسي صراع سياسي، فلنفحص إذًا الدواعي السياسية لمعارضة التطوّر.

السياسة والابتعاد عن التطوّرية

إنّ الخط الفاصل وبحدّة بين المدارس المتنافسة في الأنثروبولوجيا هو خط التساؤل عن المنهج. فمورغان، وتايلور وغيرهم من باحثي القرن التاسع عاشر اعتبروا أنّ علم الأنثروبولوجيا هو دراسة المجتمع من بدايته في عصور ما قبل التاريخ وحتى الفترة المتحضرة. ومهما كانت أوجه القصور والأخطاء التي لا مفر منها في أي علم جديد، فإنّهم قد قدّموا بداية رائعة في إعادة بناء أقدم فترات تاريخنا من خلال تطبيق المذهب التطوّري.

إلّا أنّ خلفاءهم في القرن العشرين رفضوا المذهب التطوّري وغيّروا تعريف علم الأنثروبولوجيا وأهدافه. لقد أصبحت الدراسات المنفصلة للثقافات البدائية المتنوعة والناس البدائيين غاية في حدّ ذاتها من دون الرجوع إلى الأدلة التي يمكن أن تقدّمها تلك الدراسات لإعادة بناء السلسلة المتصلة ببعضها لتطور الإنسان من مستوى اجتماعي معين إلى مستوى اجتماعي آخر.

وبالعموم احتُقِرَ أولئك الذين التزموا بالمذهب التطوّري واستُخِفَّ بهم ووصفت دراستهم بأنّها أنثروبولوجيّة الكراسي المريحة[13] بعد أن استحوذت مدرسة النسق الاجتماعي (المدرسة الوظائفية) على العلم.

مدرسة النسق الاجتماعي (المدرسة الوظائفية) بدأت في أول عهدها كبانوراما موحدة عن التطوّر الاجتماعي لتتجزأ بعدها إلى خليط من الدراسات الميدانية للشعوب البدائية المعاصرة واختُصِرت النظرة التاريخية العالمية إلى نظرة من عين الدودة[14] أي تلك النظرة التي لا ترى سوى أجزاء ومقاطع من العادات الاجتماعية والسمات الثقافية.

تعود أسباب هذا الابتعاد الشديد عن المذهب التطوّري للاعتقاد بأنّه من غير الممكن، أو الضروري، أو المرغوب به حتى، أن نعود بالنظر إلى المجتمع القديم، ما دامت هذهِ المحاولات ليست سوى «تخمينات» غير علمية. إنّ هذا الاعتراض عادة ما يرافقه نوع من التعقيد التقني غير المفهوم في الغالب، ممّا يجعل النزاع يبدو كنزاعٍ أنثروبولوجي بحت، لكنّ الفحص الدقيق يُظهر أنّ الأمر سياسي كذلك.

إنّ التنكر لمدرسة مورغان - تايلور ناتج عن كشوفاتهم غير المرغوبة، والتي ترى أنّ المجتمع البدائي كان مجتمعًا أموميًّا، بتنظيمات تعاونية تتميز بالمساواة الجنسية، والاجتماعية والاقصادية. إنّ هذهِ الكشوفات فضحت الأسطورة القائلة بأنّ الملكية الخاصة، وحكم الأغنياء والسيادة الذكورية لطالما وُجدوا وأنّ النساء «بطبيعتهن» يُعتبرنَ الجنس الأدنى منذ الأزل. وكما أشار إنجلز فإنّ أفول نجم النساء قد ظهر أول ظهوره عندما تمّت الإطاحة بمجتمع المساواة البدائية من قبل النظام الأبوي الطبقي. لكن هذا لم يكن نهاية العملية التاريخية لأنّ هذا المجتمع الاضطهادي المهين للمرأة سيُلغى بدوره، ليحلّ محلّه شكل أعلى من التنظيم المساواتي –الاشتراكي. ولن يتمّ اختزال النساء ليكن الجنس الآخر، وسيرتقين مجددًا إلى موقعهن الصحيح في المجتمع.

هذهِ الاستنتاجات الثورية غير مقبولة في المدارس الأكاديمية الحديثة لعلم الأنثروبولوجيا، ولأولئك الذين تولّوا دفّة هذا العلم. كما يشير هايمس إنّ بواس (Boas)، وكروبير (Kroeber)، ولوي (Lowie) وغيرهم من مفكري مدرسة النسق الاجتماعي قد غيروا اتجاه علم الأنثروبولوجيا مستبعدين كلًّا من الأفكار التطوّرية وأفكار إنجلز. أنا نفسي قد شرحت قبل عشرين سنة مضت في مقالي المعنون «الأنثروبولوجيا اليوم» كيف أنّ اللاتطوريين في حربهم على الماركسية كانوا كذلك

مرغمين على رفض أفكار أسلافهم الأنثروبولوجيين. (هذا المقال الذي نشر للمرة الأولى عام 1957، موجود ضمن هذا الكتاب بعنوان «التطوّريون واللاتطوريون»).

كان ذلك المقال نقدًا لمجلة «الأنثروبولوجيا اليوم» التي تموّلها وارنر غرين. لقد استشهدتُ بآراء اثنين من المساهمين البارزين أحدهما غراهام كلارك (Clark Grahame) الذي أعلن أنّ نظريات مورغان، وتايلور وغيرهم من علماء الأنثروبولوجيا في منتصف العصر الفيكتوري قد «مرّ زمن طويل منذ فقدت احترامها» [20] أمّا الشخص الثاني فهو جوليان ستيوارد (Julian Steward) الذي صرّح أنّ دعم الماركسيين لأعمال مورغان «قد قللت بالتأكيد من قبول علماء الدول الغربية لأي شيء تحت عنوان «التطوّر». [21] لقد قمت بتلخيص التعليقات السياسية كالتالي:

ها هو السبب الحقيقي لمعادة التطوّر والمادية في علم الأنثروبولوجيا المعاصر. لقد أصبحت المدرسة الرجعية هي الغالبة لأنّها استوعبت التحيزات الطبقية والعقائد السائدة واضطلعت بالقضاء على انتشار الاستنتاجات الثورية.

وهكذا فقد كان النفور من أنصار التطوّر نفورًا تُحرّكه السياسة، حتى وإن لم يتمّ التعبير عن ذلك بشكلٍ علني. لم يُشر هايمس إلى ذلك فقد أخفى السياسة خلف ستارة ما قدّمه على أنّه خلافات أنثروبولوجية. نعم، بعضها كانت من تلك الخلافات الطبيعية التي تظهر مع تطوّر أي علم جديد، لكن البعض الآخر لم يكن مجرّد خلافات عادية، بل محاولات مستترة لإقصاء المنهاج التطوّري الذي طبقه الرواد.

أُلغيت مراحل مورغان للتاريخ الاجتماعي من الوحشية إلى البربرية ومن ثم الحضارة بحجة أنّها من مدرسة التطوّر الخطي، وبالمثل تمّت إدانة استخدام مصطلح «البقايا أو الآثار الباقية» عند إعادة تشكيل المجتمع في العصور ما قبل التاريخية على أساس أنّه لا داعي لها، وما من فائدة من استخدامها. معظم طلاب الجامعات تمّت إخافتهم بهذهِ الصيغ الأنثروبولوجية، وتمّ تجنيدهم في معكسر المدرسة الوظائفية في الأنثروبولوجي.

يعيد هايمس الاستشهاد بهذهِ الحجج التقليدية في جداله. ويصرّح بأنّ الأنثروبولوجيين اليوم لم يعودوا يكترثوا لنظريات التطوّر، والأمومية أو حتى الآثار الباقية. وهذا مع الأسف هو الحال مع معظم المدارس الغربية، لكنّه أيضًا يصرّح أنّ «مفهوم التطوّر الخطي» لم ينجو إلّا على أيدي ورثة

إنجلز أمثالي، وهذا غير دقيق لسببين: السبب الأول أنّ مورغان، وتايلور وإنجلز لم يكونوا من التطوّريين الخطيين، والسبب الثاني أنّ هناك باحثين من غير أتباع إنجلز لا يزالان إلى اليوم يحافظان على بقاء شعلة التطوّر خلال عقود تراجع الوظائفية. لذا دعونا ندرس هاتين المسألتين النظريتين.

البقايا كسجل تاريخي

أيّ شخصٍ يرغب في معرفة تطوّر وسائل النقل لدى الإنسان سيقوم بجمع معظم معلوماته من السجلات التاريخية. لكن لا يوجد محقق يتجاهل الدلائل الإضافية التي يمكن استخلاصها من «الآثار الباقية أو بقايا» تلك الوسائل القديمة للنقل. لذا فإن عربة المصارعين الرومانيين ليست مجرّد قطعة متحف، ومثلها تلك العربات التي تسحبها الثيران في المجتمعات الزراعية المبكرة والتي لا تزال تستخدم بشكل محدود في البلدان المستعمرة. وينطبق الشيء نفسه على امتطاء الحصان أوالعربات التي تجرّها الدواب، تلك التي مهدت الطريق لأول عربة بلا أحصنة «carriage horseless" ومنها إلى السيارات المتطورة كليًّا. وبالتالي يمكن العثور على بعض «الآثار الباقية» من وسائل النقل المبكرة إلى جانب وسائل النقل الحديثة، أنّها آثار تؤرشف لوسائل نقل أكثر قدمًا.

لكن، بالنسبة إلى وظائفي بحت فإنّ كل وسائل النقل المتعاقبة هذهِ لن تمثل سوى «تنويعات» لوسيلة نقل «معينة» وهي كذلك بلا شك. لكن بالنسبة إلى التطوريين فإنّ الآثار تمثل كذلك سلسلة من مراحل تطوّر وسائط النقل. إنّها توضح كيف انتقل الإنسان من مكان لآخر، من تنقله أول أمره على الأقدام إلى كَرْي الحيوانات، فإلى المركبات ذوات العجلات انتهاءً بالنقل عبر الطائرات وسفن الفضاء. إنّ التطوّري لا يقوم اعتباطًا بالفصل بين نوع معين من المركبات وبين العملية التارخية بأكملها. ففي ظاهرة ما يكون الخاص دليلاً توضيحيًّا لما هو عام. ومن خلال دراسة بقايا ما نجا من الأشكال الأولية، يمكن للمحقق أن يتتبع تطوّر وسائل النقل من البداية وحتى اللحظة الحالية.

نفس المبدأ ينطبق على التحقيقات العلمية الأخرى، في علم البيولوجيا مثلاً إنّ وجود «بقايا» تشريحية أثرية في الإنسان كعظم العصعص تعتبر دليلاً على انتمائنا الواضح للرئيسيّات كأصل لنوعنا البشري. وفي علم الآثار إنّ «بقايا» الجماجم الأحفورية، والعظام والأدوات الحجرية، تلك المستخرجة من باطن الأرض حيث تمّ حفظها، هي التي مكّنت العلماء من إعادة تشكيل المعالم

الرئيسة لتطور البشر من أوائل أشباه البشر إلى الإنسان المتطور كليًّا (الهومو سابين). إنّ علم الأنثروبولوجيا الذي هو كعلم الآثار يتعامل مع التاريخ القديم في المراحل السابقة لتطور السجلات المكتوبة، يجب أن يعتمد على البقايا في سبيل إعادة رسم ملامح المجتمعات القديمة.

إنّ البقايا «الاجتماعية» تختلف شكليًّا لا جوهريًّا عن غيرها من البقايا. فبدلاً عن العظام الأحفورية والأدوات، تتكون هذهِ البقايا من عادات وممارسات قديمة وتقاليد وعلاقات قرابة، وهياكل عشائرية. هذهِ البقايا مفقودة في الأمم الأبوية المتحضرة، لكنها لا تزال موجودة في المناطق البدائية التي لا تزال تحافظ على كل أو بعض معالمها الأمومية.

نظام القرابة والنسب الأمومي، هو مثال واضح، هو نظام لا يزال صامدًا في الكثير من المناطق البدائية على الرغم من كون الأغلبية الساحقة من العالم ترسخ تحت الحكم الأبوي. اليوم وفي ظلّ العلاقات البطريركية، غالبًا ما يُعرّف الطفل باسم زوج المرأة التي ولدته، لكن في القليل من الأشكال الاجتماعية غير المتطورة، تمرّ كل روابط القربى من النسب إلى الخلافة والميراث عبر الخط الأمومي في المجتمعات الأمومية. تمثل هذهِ القرابة الأمومية الشكل الباقي من حقبة أمومية أقدم. إنّ التخلص من بقايا الماضي بحجة كونها لا صلة لها بالحاضر، وأنّ دراستها غير مجدية، تحجب الطريق إلى المجتمعات الأمومية وفهم مكانة المرأة في تلك الفترة.

ترفض المدارس الوصفية والوظائفية الاعتراف بالدور الذي تلعبه البقايا في إعادة بناء التطوّر الاجتماعي. يوضح روبرت لوي هذهِ النتيجة في كتابه (تاريخ النظرية الإثنية) إذ ينظر إلى البقايا على أنّها تشبه «الأعضاء التي لا فائدة منها» ويسخر من فكرة إمكانية أن تفيد هذهِ البقايا في أي غرض سواء في الأنثروبولوجيا أو حتى البيولوجيا.

يقول «في الثقافة كما في البيولوجيا، يمكن أن توجد تفسيرات بديلة لوجود عضو لا فائدة منه» ويضيف»النقاش بشأن البقايا بالكاد يفيد في شيء، ماعدا الناحية التقنية». [22]

حتى الطفل يستطيع أن يفهم أنّ ركوب الحصان أو العربات التي تجرها الأحصنة، لا فائدة منه اليوم في نيويورك، لقد كانت مفيدة ذات يوم، وذلك التاريخ هو ما أدى إلى اختراع السيارة (الأوتومبيل)، لذا فإنّ أي شخص يرغب في أن يطلق عليه اسم عالم، سيكون من الصعب عليه أن لا

يدرس البقايا في دراسته للتطور التقني. لكن عند تفسير البيانات الأنثروبولوجية فمن الممكن التخلي عن دراسة البقايا.

يؤكد لوي أنّ نظام القرابة الأمومي لا علاقة له بفترة أمومية سابقة. لكنه يفشل بتفسير الكيفية التي ظهر فيها نظام القرابة الأمومية الغريب لو كانت كل المجتمعات أبوية بالإطلاق. كما أنّه لا يشير لسبب استمراره فقط في المناطق البدائية التي تتميز بخصائص أمومية أخرى، ولم لا نراه أبدًا في المجتمعات البطريركية المتحضرة. إنّه ببساطة يلغي تايلور ومناصري التطوّر الاجتماعي الآخرين بجملة كاسحة واحدة هي «إنّ أسبقية حق الأم كأساس قد تمّ التخلي عنه بالعموم». (23)

من المؤكد أنّه ما إن سيطر معادو التطوّر على السلك الأكاديمي الأنثروبولوجي، حتى تمّ التخلي عن الدرسات الأمومية وهجرها. وأصبح استخدام البقايا كدليل على وجود أشكال اجتماعية أقدم غير مقبول. إنّ هايمس الذي يقف إلى جانب الوظائفيين، اختار مثالاً من اللغويات لمطابقته للنمط الذي يمشي به معلّموه. فهو يعترض على استخدام مورغان للبقايا اللغوية التي استنتج من خلالها وجود فترة مبكرة في المجتمع البدائي، حيث لم تكن الأبوة معروفة، وعندما كانت العلاقات الجنسية «متعددة» لكن النقطة الأساسية هي أنّ ما يُرفض ليس البقايا اللغوية وحسب، بل إنّ أيّ نوع من البقايا سيُرفض فيما لو أدى إلى النظام الأمومي. من الصعب إلى حد ما مناقشة فوائد ومضار البيانات الأنثروبولوجية، إذا ما تمّت تعرية المذهب العلمي لهذا الاختصاص.

على أي حال فإنّ استبعاد البقايا جعلت مناصري المدرسة الوصفية في موضع ضعف. إذ كيف يمكن إثبات ادعائهم بأنّ المجتمع الأبوي، والسيطرة الذكورية، والدونية الأنثوية قد وجدت دائمًا بلا استخدام لأيّ دليل من البقايا أو غيرها. أدرك الوظائفيون الأكثر تبصرًا أنّه لا بدّ من بعض التكيف مع المذهب التطوّري في سبيل الحفاظ على الموقف العلمي. لقد تمّ تحقيق ذلك عن طريق تقديم تنازلات محددة للتطورية، إلى جانب اتهام أي نظرة أكثر بعدًا للتاريخ الاجتماعي على أساس أنّها نوع سيء من التطوّرية الخطية.

وجهت هذهِ التهمة إلى علماء القرن التاسع عشر، من أولئك الذين حملوا تلك «النظرة البعيدة» للتاريخ. كان جوليان ستيوارد أول من صاغ هذا الطرح فقد كتب في مقالته (التطوّر والتقدم) أنّ «عدم صالحية التطوّر الخطي يكمن إلى حد كبير في الأولولية المفترضة للنمط الأمومي

على أنماط القرابة الأخرى». [24] لقد اعترض وبشدة على الاعتراف بصحة المرحلتين الأوليتين من تقسيم مورغان للتطور الاجتماعي، أي مرحلة الهمجية ومرحلة البربرية، وهو أمر ليس بالمفاجئ على اعتبار أنّ هاتين المرحلتين بالتحديد هما حيث وجد النظام الأمومي.

على عكس هذا الاتجاه «الخطي» المبتدع، يطرح ستيوارد مفهومه عن التطوّر المتشعّب «اللاخطي» لكن هذا لم يكن سوى خليط من تطورات منفصلة، ومقتصرة على الجزء العلوي من التاريخ، وفي المقام الأول فترة الحضارات القديمة، وسابقاتها المباشرة. يعتبر الوظائفيون أنّ من المسموح به هو دراسة خطوط تطوّر «خاصة» و«متوازية» في أماكن مختلفة من الكرة الأرضية ولكنهم لا يقبلون بجمعها سويًّا واعتبارها جوانب متميزة لعملية موحدة تعود إلى الأصول الاجتماعية على نطاق تاريخي عالمي.

أولئك الذين حافظوا على المذهب التطوّري نقدوا وبشدة تلك التقييدات. في مقالته (النظرية الإثنية) يكتب ليزلي وايت (White Leslie) أنّ ستيوارد «يريد أن يكون تطوره التدريجي.. في مناطق محددة وفي أجزاء محددة.. أن يرتكز بنفسه إلى الخاص والمحلي أو المقيد» [25] وفي الآونة الأخيرة كان هناك مؤيد آخر لنظرية التطوّر الاجتماعي، يكتب ويرتهايم (Wertheim .F.W) في كتابه التطوّر والثورة أنّ ستيوارد هو الممثل الرئيسي للتطورية اللاخطية، وأنّه يتحاشى النظرة التاريخية لتقدم الإنسان. [26] بالمداومة على الطابع المُجتزأ للعملية التطوّرية في مخططاتهم، ينحني الوظائفيون لقوة الحقائق من دون تغيير هدفهم المتمثل في إبقاء طريق العودة إلى النظام الأمومي مغلقًا.

لقد تمّ تعليم طلاب الجامعات على أن يقتصروا على الجزئيات والمتوازيات في التطوّر الاجتماعي، مع الامتناع عن استخلاص أي تعميمات تاريخية أبعد. وإقناعهم بأنّ المذهب التطوّري في دراسة المجتمع كان دائمًا «خطيًا» ولذلك يجب تجنبه. ولم يقدّم لهم سوى حافز ضئيل أو معدوم لإعادة التحقيق في نتائج أو طرق باحثي القرن التاسع عشر،لأنّ مثل هِذه الدراسات حسب وجهة نظرهم تسلب جزءًا من مصداقية أعمالهم كدارسي أنثروبولوجيا. في ظلّ هذهِ الظروف كان من السهل الانزلاق والقبول الأعمى بالرأسمالية باعتبارها أفضل الأنظمة الاجتماعية الممكنة.

يُظهر هايمس تأثره بهذِهِ التيارات بقوله: أنا لا أؤيد حتمية رؤية ماركس وإنجلز الخطية للتاريخ» يقول «إنّ احتمال حدوث (قفزة خطية) في المجتمع أمر غير مقبول وبالتأكيد غير حتمي»

قد نتساءل ما هو رأي هايمس بقفزة (لاخطية) من الرأسمالية القمعية التي تحط من شأن النساء إلى مجتمع اشتراكي قائم على المساواة؟ هل سيعتبر هذا غير مقبول أو غير حتمي؟

في الواقع إنّ الادعاء بأنّ رواد القرن التاسع عشر كانوا من دعاة التطوّر الخطي هو أمر لا أساس له من الصحة. لقد استخدم هذا الادعاء كطريقة ماكرة للتخلص من أهمية اكتشافهم للمجتمعات الأمومية.

التساؤل الخطي

بالنسبة للمتعصبين للتطور الاجتماعي الخطيفإنّ كل المناطق البدائية في العالم تمرّ بمراحل للتقدم بخط مستقيم للتنمية الاقتصادية والثقافية من الأدنى إلى الأعلى. وجهة النظر هذهِ لا تأخذ في الاعتبار الاختلاف في الثقافات والانتشار الثقافي، حيث تستعير ثقافةٌ ما، ثقافةً أخرى، ولا يهتم التطوّريون الخطيون بالانتكاسات الظرفية أو التقدم الانفجاري في ثقافات معينة في العملية التطوّرية الشاملة.

لا يمكن أن تعزى وجهة النظر الميكانيكة للتطور هذهِ إلى مورغان أو تايلور، وهذهِ ليست حتى طريقة الإنجلزيين والماركسيين بفهمهم الجدلي للعملية التاريخية، فهم يدركون تمامًا وجود التطوّر غير المتكافئ، باعتباره العلامة الواضحة على عدم الانتظام في تطوّر المجتمع حتى يومنا هذا، هكذا تجد الأمم المتقدمة صناعيًا، والشعوب البدائية التي لا تزال تعيش في خبايا الكرة الأرضية، جنبًا إلى جنب.

في الوقت نفسه تجد أنّ المناطق البدائية تتأثر بشدة بالأمم الأكثر تقدمًا، بسبب الاختلافات تحديدًا، وبسبب الانتشار الثقافي والمخالطات من كل الأنواع. يمكن أن تعاني تلك الشعوب من انتكاسة، أو ركود أو تشوه تحت ضغط الدول الرأسمالية الأكثر قوة واستغلالاً. لكنهم يمرون كذلك بحالة تطوّر مزدوج يستطيعون من خلاله رؤية المراحل القادمة، أو تجاوز المراحل المبكرة من التقدم التي مرّت بها الأمم الأخرى قبل أن تصل إلى مرحلة التقدم.

على سبيل المثال إنّ بعض الشعوب البدائية التي بالكاد تطورت إلى ما هو أبعد من السير على الأقدام، ثم صارت فجأة على دراية مباشرة بالطائرات حتى وإن لم تكن قد مرّت بمراحل عربات الخيل، والقطار، والسيارات للتنقل، تلك الوسائل التي سبقت النقل الجوي. لقد حدثت مثل

هذهِ الحالات من التطوّر غير المتكافئ والتطوّر المزدوج خلال التاريخ، في التنقل من الوحشية إلى الحضارة، وبالرغم من أنّ مورغان وتايلور لم يقوما بصياغة ملامح هذهِ العملية بطريقة جدلية كهذه، إلّا أنّهما لاحظا اختلافًا في نسبة ووتيرة التقدم التاريخي، وأخذا في الاعتبار مسألة التنوع وانتشار الثقافات.

وعلى الجانب الآخر فإنّ الوظائفيين وضعوا حاجزًا بين انتشار الثقافات وتطور الثقافات عن طريق استثناء الأخير. يدلي لوي بتصريح سخيف قائلاً «يخرب الانتشار الثقافي أي قانون عالمي للتسلسل». [27] الانتشار الثقافي لا يفعل أي شيء من هذا القبيل، ولذا فإنّ مورغان وزملاءه المفكرين لم يكن لهم ذنب بحدوث انقسام كهذا. لقد أدركوا وجود ثقافات «محددة» وثقافات «متنوعة» ووجود «انتشار» ثقافي. لكنهم وضعوا كل هذا داخل إطار وجهة النظر التطوّرية العالمية. لم يكونوا من أنصار التطوّر «الخطي» الميكانيكي».

كما يكتب تي بنيامين (Penniman .K.T) في كتابه (مائة عام من الأنثروبولوجيا) «كان تايلور بعيدًا كل البعد من أن يكون تطوريًّا خطيًّا يمتلك مخططًا بسيطًا وعالميًا لنمو المجتمعات» «لقد كان الانتشار الثقافي والاتصال الثقافي حاضرين في تفكيره على الدوام وفي الوقت نفسه «لقد رفض مجرد استنبات حقل صغير، وبالتالي التضحية بتوسع الرؤية الذي يتأتى من تجاوز ذلك والنظر إلى مشاكل أكبر». [28]

في الآونة الأخيرة وفي كتابه (صعود النظرية الأنثروبولوجية) قام مارفين هاريس (Harris Marvin) الرئيس السابق لقسم الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا بتحدي مزاعم لوي والوظائفيين، التي تقول أنّ مراحل مورغان كانت «تسلسلاً ثابتًا، وكل مرحلة منها يجب أن تمر بها جميع الثقافات» وفي فصل «أسطورة التطوّر الاجتماعي الخطي» و«أسطورة إنكار الانتشار الثقافي» يوضح كيف أنّ مورغان وتايلور قد «تمّ عرضهما بشكل سيء بطريقة ممنهجة» تحت تسمية «تطوريون خطيون» تلك التسمية التي ألصقها بهم جوليان ستيوارد. مع أنّ هاريس يوبخ التطوّريين الأصليين في حقل الأنثروبولوجيا لكونهم يبحثون بعيدًا جدًا باتجاه أولوية النظام الأمومي، إلّا أنّه ينتقد وبحدة أكبر «المتخصصين» الذين أنكروا أنّ علم التاريخ هو علم ممكن». (29)

واضح أنّ تابو تطبيق المنهاج التطوّري لم يتم الالتزام به بصرامة حتى من قبل بعض الوظائفيين. هذا هو الحال مع مالينوفسكي (Malinowski) الذي بحث في جزر تروبرياند حيث لا يزال النظام الأمومي. واستخلص بعض التعميمات المهمة من نتائجه. ممّا أثار استياء بعض زملائه، يكتب لوي «هذا ازدراء للتاريخ بإعادة تشكيل الماضي» ويضيف في إدانة قاسية «إنّه واع بذاته، وهو يغمغم بتعويذة التنقية على أساس أنه يعمل بلا أي تحيز تاريخي أو أثري». [30] ومع ذلك فإنّ استخدام مالينوفسكي للطريقة التاريخية –ولو على أساس متحيز جزئيًا - جعل من بحوثه متفوقة بشكل لا مثيل له على أبحاث أنصار الوصفية التامة.

على الرغم من شبه الاحتكار الذي يمارسه الوظائفيون في الأكاديميات الأنثروبولوجية، فإنّ المذهب التطوّري لا يمكن نفيه نهائيًا. في الحقيقة إنّ تزايد الاضطراب بحد ذاته يؤكد على موقف الشذوذ الذي تحتله التطوّرية الأنثروبولوجية قي مقابل قيمة التطوّر في العلوم الشقيقة للأنثروبولوجيا كالبيولوجيا وعلم المتحجرات وعلم الآثار حيث تستمر دروس التطوّر في الأكاديميات. إنّ تأثير غوردن تشايلد عالم الآثار المعروف عالميا قد ساعد على خلق تيار منشق في حقل الأنثروبولوجيا.

يعود الفضل الرئيسي في الحفاظ على استمرار مذهب التطوّرية الاجتماعية في الولايات المتحدة بلا شك إلى ليزلي وايت، الذي حافظ على توقد الشعلة خلال عقود من ردود الفعل ضدها. على عكس تصريح هايمس القائل بأنّ وحدهم ورثة إنجلز يلتزمون بهذا المذهب، هناك آخرون إلى جانب الماركسيين وهم يتزايدون بأعدادهم. فمدرسة وايت أدت إلى نشأة أتباع أصغر سنًّا مثل مارشال سالينز (Sahlins Marshall) وإيلمان سيرفيس (Service .R Elman)، الذي حرر كتاب (التطوّر والثقافة) وهو مجموعة مقالات أنثروبولوجية، وفي مقدمة الكتاب يكتب وايت:

جميع مؤلفي هذهِ المقالات هم علماء أنثروبولوجينن صغارٌ في السن.. لم يتم تدريبهم في أجواء معادية للتطور، لقد تقبلوا التطوّر الثقافي من بدايتهم لذا فقد كانوا أحرارًا نسبيًّا في استكشاف تطبيقات نظرية التطوّر على الثقافة وتطوير إمكانياتها العديدة والمثمرة. ولقد أنجزوا ذلك بشكل جيد للغاية.[31]

في ذلك الوقت من عام 1959 تنبأ وايت بأنّ عودة التطوّرية الثقافية أمر لا بد منه. «لقد أثبت مفهوم التطوّر أنه أساسي ومثمر بحيث لا يمكن تجاهله أبدًا من قبل أي شخص يدعو نفسه

عالمًا» هكذا كتب. ومنذ ذلك الحين تحول المد بشكل مطرد بهذا الاتجاه. وبحلول عام 1974 افتتح الباحث الألماني دبليو فيرتهايم الذي تحرى عن فترة الصد العنيف في العقود القليلة الماضية كتابه بدعوته «يجب أن نعود إلى التطوّر مجددًا، بتجاهلنا لمذهب التطوّر، نكون قد تركنا الطفل ليغرق في ماء الاستحمام». (32)

هؤلاء الرجال يجب أن يُمنحوا الفضل كعلماء بحفاظهم على نزاهتهم وولائهم لمبادئ التطوّر. إلّا أنّه من الضروري مع ذلك الإشارة إلى أوجه قصورهم. إذ أنهم على عكس تطوريي القرن التاسع عشر الذين كشفوا عن أسبقية وجود المجتمعات الأمومية، فإنّ المدافعين عن التطوّر في القرن العشرين غير قادرين أو غير راغبين بذلك، إمّا من خلال تحيزات خاصة بهم أو بسبب اللامبالاة بمواصلة هذا التحقيق.

من وجهة نظر نسوية إنّ أعمال غوردن تشايلد عالم الآثار أو ليزلي وايت الأنثروبولوجية ناقصة، على الرغم من مواهبهما العظيمة إذ كانا قادرين على كشف الدور الذي لعبته النساء كجنس مميز في النهوض بالبشرية في العصور البدائية والتي تمثل الفترة الأطول من التاريخ التطوّري. فمثلاً تجد أنّ مارفن هاريس لا يقوم حتى بإدراج مراجعة موسعة عن كتاب روبرت بريفولت (الأمهات) والتي أسست المساهمة النظرية الأكثر أهمية في القرن العشرين، أي النظرية الأمومية وأصل المجتمع مع أنّ كتاب هاريس هو عن صعود النظرية الأنثروبولوجية.

إنّ أوجه القصور في أعمال هؤلاء الباحثين تلقي الضوء على ما يشير إليه هايمس على أنه علم الأنثروبولوجيا النسوية الجديدة والفضولية. إنّ الرجال على ما يبدو قد استنفذوا طاقتهم في الدفاع عن التطوّر الاجتماعي ضد علماء الأنثروبولوجيا ضيقي الأفق. لذا فإن نساء اليوم المتيقظات والمتنورات يجب أن يتسلمن الكرة ويقمن بإعادة تشكيل تاريخهن. إنّ النسائم المنعشة تتدفق حتى عبر الركود المغلق للوظائفين وستنشره النسويات اللواتي يمتلكن الدوافع الكافية لاستعادة تاريخ الجنس الأنثوي بالكامل والكشف عنه. وكتابي تطوّر المرأة، المنشور مؤخرًا يساهم في تحقيق هذا الهدف.

موقف هايمس من الكفاح النسوي يتوافق مع موقعه كأحد الوظائفيين في الأنثروبولوجيا. على الرغم من إصراره على أنّ مذهب مورغان وإنجلز تمّ إعلانه كموضة منتهية من الطراز القديم، فإن الحق يقال وهايمس هو المتخلف عن العصر بالنظر للخطوات الكبيرة التي حققتها النساء

في الحركة الليبرالية، وإعادة طرح الأسئلة النظرية والتاريخية التي تخص ماضينا، ونصيحة هايمس هي المنتهية الصلاحية.

نصيحته للنسويات

يحدد هايمز خمس مناطق رئيسة للنضال النسوي: التعليم، والفن، والقانون، والعلوم والأيديولوجيا. وحقل «تاريخ النساء» غاب عن تلك الحقول. إلا أنّ لخطته عيوبًا أخرى، غير هذا العيب.

يؤمن هايمس أنّ المجال «الأيديولوجي» هو المجال الأسهل لعمل النسويات وتحقيق التائج فيه. فكل ما يتطلبه الأمر أن تتفق النساء مع إيمان هايمس الساذج بقدرة الرأسمالية الأمريكية على إنتاج ثروات لا مثيل لها. لكن، حتى النسويات اللواتي لم يقرأن إنجلز بعد يلاحظن ويعشن الاضطرابات الكبيرة للرأسمالية في أوقات الأزمات الحادة. لذا من الصعب أن يملن إلى مثل هذا الإيمان الأعمى بالاقتصاد الرأسمالي، والذي وإن كان ينتج ثروات كبيرة إلا أنّها ثروات لكبار الاحتكاريين في حين تنخفض الفرص المتوفرة للطبقات الوسطى وتقل معايير المعيشة للعاملين وللنساء.

نظرة هايمس للمجال العلمي ضيقة بقدر ما هي أحادية الجانب، إنّه يعتقد أنّ تفكيك بعض الأساطير النفسية مثل أسطورة فرويد عن حسد القضيب سيزيل الحاجز الأخير ضد تكافؤ الفرص الممنوحة للنساء. مع ذلك وبغض النظر عن كمّ الأساطير النفسية التي ستلغى، فما دامت الرأسمالية تستفيد من اضطهاد النساء ستبقى المعايير المزدوجة للاضطهاد الجنسي في العمل والبيت والحياة العائلية. إنّ الواقع الاجتماعي والاقتصادي وليست الأفكار النفسانية ما يقف في طريق التحرر الكامل.

بعد تخلصه من العلم والنظرية بطريقة سطحية كتلك، يهبط هايمس نحو النشاطات العملية للنساء. وكيف يجب أن يركّزن على ثلاث مناطق رئيسة متبقية للعمل عليها وهي: التعليم، والفن والقانون. إنّ اقتراحاته لتمثيل اللاإنصاف الذي تتعرض له للنساء واللواتي يحرمن من حقهن في المساواة بالضغط على دوائر التعليم لإيقاف التحيز الجنسي في التعليم والمطالبة بإطلاق عصر

الحرب ضد التمييز في الوظائف هو أمر مقبول وقد تمّ فعله مسبقًا إلّا أنّ هايمس يُخطئ بنصيحته للنساء بحصر أنشطتهن في هذا المجال، وهو واهم بأنّه كافٍ لإعطاء النساء كل ما يحتجنه ويردنه.

على مدى الست سنوات السابقة أنجزت النسوة في حركة التحرير مكاسب كبيرة، إلّا أنّ هايمس ساذج باعتقاده أنّ «جرة قلم» أو أي تعديل قانوني أو دستوري هو الممر لمحو التمييز ضد المرأة. جرة القلم التشريعة أو القانونية لم تجلب للسود حريتهم الكاملة ولن تجلبها للنساء. إلى اليوم لا تزال النسوة مجبرات على الدفاع عن حقهن القانوني في الإجهاض –وهو حق فزن به بعد كفاح لم يتوقف - ضد الحملات القوية لرجال الدين (الأكليروس) لحرمانهن من هذا النصر.

تعرف النساء كيف يتعين عليهن الكفاح من أجل تحقيق مكاسب عملية وكيف يتوجب عليهن الصراع للحفاظ على تلك المكاسب. إنّ إنجازات النساء تشهد على قدرتهن في هذهِ المجالات. لكن ذلك لا ينهِ موضوع الأعداد المتزايدة من النسويات المصمّمات على معرفة كيف أصبحت النساء الجنس المضطهد، وفيما لو كان كما قيل لهم دائمًا «ما من مخرج» من وضع الدونية المتأصل ذاتيًا إلى الأبد. لدى النساء شكوكًا صحيحة في أنّهنّ سيتعلمن شيئًا مختلفًا من تاريخهن ما إن يظهر إلى العلن من مخبئه.

النسويات وعلم الأنثروبولوجيا النسوي في سباق لكشف التاريخ. ظهر هذا الاتجاه الجديد من النسويات اللواتي يعدن النظر في تاريخهن في قصة نيويورك تايمز، العدد الثاني من نوفمبر 1974 عن مؤتمر بيركشاير عن تاريخ النساء. حيث اجتمع أكثر من ألفي معلم وطلبة خريجين ومختصين آخرين و«اجتاحوا كلية رادكليف وهارفارد لثلاثة أيام من النقاشات والمناظرات المركزة والغاضبة أحيانًا» تحت عنوان «النساء في التاريخ أصبح موضوعًا انفجاريًا في الحاضر» جاء في التقرير: «يتم الآن اكتشاف الأجزاء المتنوعة من تاريخ المرأة الذي أهمله المؤرخون الغربيون –وأغلبهم من الذكور - لفترة طويلة» كانت الدعاية والترويج بحماس غير اعتيادي.وبالفعل إنّ الدراسات عن تاريخ النساء تتنشر في الأوساط الأكاديمية مثل انفجار كوني هائل.

هذهِ إشارة إلى ما هو قادم. إعادة اكتشاف تاريخنا القديم أمر ضروري وعاجل كجزء من عمل المرأة للفوز بالإصلاحات والتعديلات التي نحتاجها في فعالياتنا اليومية. لن تقبل النساء بعد اليوم بصيغة أنّ التاريخ من صنع الرجل بينما الأنشطة العملية واجب النساء. سوف تتابع النساء

مساقهن الفكري ولن يتوقفن عن استكشافاتهن حتى يجدن ما يبحثن عنه –حقيقة التطوّر الاجتماعي للمرأة.

:**Anthropology and feminism**

Cited by Kardiner and Preble, p. 91 - 1

.Cited by Helen Diner, in Mothers and Amazons - 2

.Horizons of Anthropology, pp. 161–62 - 3

Sisterhood Is Powerful, p. xxxiv - 4

Dialectic of Sex, p. 166 - 5

.Sexual Politics, p. 122 - 6

Patriarchal Attitudes, p. 65 - 7

Social Bases for Sexual Equality," in Sisterhood Is Powerful, p. - 8 462

.Problems of Women’s Liberation, p. 63 - 9

.Quoted in Bird, Born Female, p. 223 - 10

.Ramparts, November 1969, pp. 60–61 - 11

.Roblems of Women’s Liberation, p. 75 - 12

.Problems of Women’s Liberation, p. 61, emphasis added - 13

.ibid., p. 48 - 14

Female Eunuch, pp. 317–18 - 15

.Female Eunuch, pp. 344–45 - 16

.In Sisterhood is Powerful, p. 462 - 17

.Sexual Politics, p. 124 - 18

ibid., p. 127 - 19

.p. 345 - 20

.p. 315 - 21

p. 26 - 22

.ibid., pp. 43, 82 - 23

.in Anthropology Today, p. 316 - 24

.Philosophy for the Future, p. 71 - 25

.p. 25 - 26

.History of Ethnological Theory, p. 60 - 27

.pp. 175–77 - 28

pp. 171–79 - 29

.History of Ethnological Theory, p. 239 - 30

.p. xi - 31

الفصل السادس

تحدي المجتمعات الأمومية

(1975)

كتاب تطوّر المرأة والذي يتعامل مع التاريخ المخفي للنساء هو كتاب نسوي. لكنه أكثر من ذلك. إنّه يقدم تحولاً نظريًا جديدًا في علم الأنثروبولوجيا. العلم الذي شهد في السنوات الأخيرة تدهورًا في منهجيته... لنتفحص أسباب هذا التراجع وما هو المطلوب لإعادة علم الأنثربولوجيا لمساره الصحيح.[15]

تأسست الأنثروبولوجيا على يد مورغان وتايلور وغيرهم من دعاة التطوّر الاجتماعي في القرن التاسع عشر. وقد عرفوا بالعلم الجديد على أساس أنه دراسة المجتمع في أطواره قبل التاريخية ودراسة نشأته. أهم اكتشافين من الاكتشافات العديدة التي أنجزوها كان الكشف عن أنّ المجتمع البدائي كان مجتمعًا تعاونيًا، يقوم على نظام مساواتي ولا وجود فيه لأي وجه من أوجه اللامساواة الموجودة في المجتمع الحديث، القائم على أساس العائلة الأبوية، والملكية الخاصة والدولة. الاكتشاف الثاني هو أنّ المجتمع البدائي كان مجتمعًا أموميًا كذلك، حيث شغلت فيه النساء مناصب القيادة في الإنتاج والحياة الاجتماعية ونلن تقديرًا عاليًا.

كانت هذهِ المميزات في تناقض حاد مع الظروف السائدة في المجتمع الأبوي، لذا سرعان ما ثارت الخلافات التي تسببت في انقسام حاد في الأوساط الأنثربولوجية. وبعد نهاية القرن ظهرت اتجاهات فكرية جديدة بقيادة بواس، ورادكليف بروان وغيرهم ممن رفضوا نهج واكتشافات العلماء المؤسسين حتى أثناء تكريمهم السنوي.

تخلى هؤلاء الباحثون عن المذهب التطوّري الشامل واستبدلوه بدراسات ميدانية وصفية للشعوب البدائية المعاصرة التي بقيت مستمرة في أنحاء مختلفة من العالم. لقد تجاهلوا مراحل التطوّر الاجتماعي لمورغان من الوحشية إلى البربرية ومن ثم الحضارة من دون تقديم أي نمط بديل لتطور المجتمع. وقالوا أنّه أمر مستحيل، ناهيك عن كونه غير ضروري من الأساس أن تتم العودة إلى الفترة الوحشية من تاريخ الإنسان، رغم أنّ تلك الفترة التاريخية هي الفترة الأطول إذ تشكل % 99 من تاريخ الحياة البشرية على الأرض. لقد نجحوا في تأريخ حياة البشر على مدى آخر 10 الآف سنة أو أقل من أصل مليون سنة هي فترة تطوره.

بعض من أولئك الذين قبلوا سابقًا بهذهِ العملية الجراحية التي تعرض لها علم الأنثروبولوجيا يشتكون اليوم من الحالة المتدهورة لهذا العلم. في ملحق لندن تايمز الثقافي تمت تغطية وضع الأنثروبولوجي على مدى الخمسين عامًا الماضية، فكتب العالم الأنثربولوجي البريطاني رودني نيدهام (Needham Rodney):

لقد حلت مدرسة الانتشار الحضاري محل المدرسة التطوّرية، والتي استبدلت بالوظائفية، وهذهِ بدورها تمّ استبدالها بالبنيوية؛ لكن بعد كل هذهِ التحولات الأكاديمية والوصول إلى حالة الفهم التام للإنسان وعمله، صار العلم مخيبًا للآمال لعدم تقدمه أبعد من ذلك... ومع زيادة التخصصات والحقول صار علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية علماً تافهًا حقيقة، لأنّ الأنثروبولوجيا بحد ذاتها صارت أكثر تفاهة. [1]

ولأنّ الأنثربولوجي صار أضعف أكثر فأكثر، لم يكن هناك المزيد من التقصي عن المجتمعات الأمومية والتاريخ الخفي للنساء. إذ تمّ تلقين طلبة الجامعات بأنّ مورغان والآباء المؤسسين الآخرين باتوا موضة قديمة عفا عليها الزمن. وغدت المجتمعات الأمومية في الحلقات الأكاديمية غير موضوعية.

ولتبرير هذا التشكيك في الرواد عادة ما يتم الزعم بعدم كفاية التوثيق اللازم لإثبات أسبقية المجتمعات الأمومية. وإنّه في كل الأحوال، لايمكن لأي أحد استخلاص نتائج «عالمية» حول فترة بعيدة كانت مغلقة إلى الأبد.

إن هذا الخلاف مثير للسخرية إلى حد كبير، مادام المعارضين للتطورية لا يترددون في طرح بعض النظريات «العالمية» الخاصة بهم. يقولون أنّ النظام الأمومي لم يوجد قط، وأنّ العائلة أبوية منذ الأزل. ويقولون كذلك أنّ النساء لطالما كنّ جنسًا أدنى، كما هن اليوم، بسبب وظائفهن الإنجابية وعوائق بيولوجيّة أخرى. وأخيرًا يقولون بأنّ السيادة الذكورية لطالما وجدت بسبب القدرات البدنية والعقلية المتفوقة للجنس الذكوري.

كيف عرفوا إذن هذهِ الظواهر «العالمية» ما دمنا لن نقدر أبدًا على استكشاف 99 % من تاريخنا البشري؟ وأين هو الدليل العلمي لدعم هذا التأكيد؟ لأنّه ومن دون مثل هذا الدليل فإن قضيتهم غير مثبتة.

الادعاء بعدم وجود بيانات كافية لدعم الوجود السابق للنظام الأمومي هو ادعاء لا أساس له من الصحة. لقد قدم الرواد من العلماء ثروة من المواد العلمية المستمدة من طرق تحقيق مختلفة. لقد جمعوا تلك البيانات من الأدبيات ومن ملاحظات فعلية ودراسات ميدانية عن بنية الخط الأمومي الذي لا زال موجودًا في عدة بقاع من العالم. لقد لاحظوا أنه حيثما وجد النظام الأمومي في موقع قوة كان النظام الأبوي إمّا غير موجود أو ضعيف التطوّر. ولقد استخلصوا استنتاجات مقنعة من دراساتهم للتقاليد البدائية والعادات والأساطير والطقوس الباقية من حقبة أمومية سابقة.

أسئلة بلا جواب

إذا كانت الأدلة «غير كافية» كما يحاججون، لم إذًا يقطعون وبشكل تعسفي الطريق أمام أي بحوث حول موضوع المجتمع الأمومي مما يمنع جمع المزيد من الأدلة؟ ولم يرفضون الإجابة عن أسئلة معينة حول أسبقية النظام الأمومي حتى في ضوء المعلومات المتوافرة حاليًا.

اسمحوا لي أن أطرح ثلاث تساؤلات مهمة:

1 - لا ينكر المعادون للنظام الأمومي وجود نظام القرابة والانتساب إلى الأم. لأنّه موجود حتى يومنا هذا في العديد من المناطق البدائية. من أين إذن جاء نظام الانتساب للأم إن لم يكن من حقبة أمومية سابقة.

2 - لم كان الانتقال دائمًا من الانتساب للأم إلى الانتساب للأب، ولم يحدث العكس قط؟

3 - لمَ لا توجد الأنظمة القديمة للقرابة وللانتساب للأم اليوم إلّا في المناطق البدائية من دون أن توجد أبدًا في الأمم الأبوية المتقدمة، والتي فقدت منذ زمن طويل أصلها الأمومي؟

أولئك الذين يفشلون في التعامل مع هذهِ الأسئلة وما يماثلها، يصرّون على اعتقادهم بأنّ النظام الأمومي لم يوجد قط، وأنّ النظام الأبوي هو الأصل من دون أن يقدموا الوثائق الكافية ولا حتى الحجج المناسبة لإثبات ادعاءاتهم. فنهجهم متحيز بدلاً من أن يكون نهجًا علميًا. لقد تسبب هذا النهج بزيادة الغموض لا الوضوح في موضوع أصول البشر.

مارفين هاريس الأنثربولوجي الأميركي البارز من جامعة كولومبيا يعترف في مقابلة أجريت معه مؤخرًا فيقول «أعتقدُ أحيانًا أنّ الوظيفة الرئيسة للأنثروبولوجيا هو التعتيم على الحقيقة». (2)

في ظلّ هذهِ الظروف ليس من المفاجئ إذن أن تتراجع الأنثروبولوجيا من حيث النهج والنظرية. على الرغم من تراكم المعلومات القيمة عن شعوب معينة. لكن، وبمجرّد أن تخلت أكاديميات الأنثروبولوجيا عن المذهب التطوّري، وما وجد عن النظام الأمومي، لم تقتطع الجزء الأكبر من تاريخنا فحسب، بل لقد تخلت عن أي إمكانية لفهم المجتمع الأمومي وعاداته ونظمه الغامضة.

المسألتان الأهم في المجتمع الأمومي هما النظم الغريبة فالأولى هي ما يعرف بالطوطمية، أمّا الثانية فهي نظام القرابة البدائي. كرّس الباحثون الأوائل سنينًا عديدة، وأحيانًا عمرًا بأكمله لدراسة هذهِ النظم؛ وقد سلطت بحوثهم الضوء على هاتين المسألتين بشكل جيد، على الرغم من عدم تمكنهم من الإجابة على جميع الأسئلة التي أثارتها دراساتهم، إلّا أنّ ورثتهم وبأسلوبهم التجريبي الضيق، كانوا أقل قدرة على فهم هذهِ الظواهر الأساسية للحياة البدائية.

تحويل الموضوعية إلى اللاموضوعية

إن إحباط ورثة علم الأنثروبولوجيا هؤلاء، هو إحباط ناتج عن عدم قدرتهم على فهم نتائج أسلافهم، مما أدى ببعضهم أن يقرر أنهم ما داموا غير قادرين على فكّ رموز هذهِ المؤسسات، لذا

يتوجب محوها من السجلات. وفي هذا الصدد تمّ اعتبار الطوطمية والقرابة مجرّد خيال أنتجه الأنثروبولوجيون الأوائل، لذا فقد تمّ الإعلان عن أنّهما مواضيع غير نافعة للدراسة، واستمروا بجعل الطوطمية ونظام القرابة البدائية في طي النسيان.

هناك مثلان يجب أن يكونا كافيان للإشارة إلى كيفية حدوث هذا التبخير للمؤسسات البدائية. رودني نيدهام الذي قيل أنّه نشر أعمالاً أصيلة عن القرابة أكثر من أي أنثروبولوجي آخر –من ضمنهم البروفيسور الفرنسي ليفي شتراوس - قال في آخر كتاب له: لا وجود لشيء اسمه نظام القرابة».[3]

وقد علّق فريد إيجان (Eggan Fred) الذي استعرض الكتاب في الملحق الأدبي لصحيفة التايمز في لندن بتاريخ كانون الأول عام 1974: «لا بد أن يكون الاعتراف بذلك صعبًا على أي شخص، ما دام المرء لا يفنِ عشرين عامًا من عمره في دراسة شيء لا موضوعي من دون تكلفة عاطفية» وما دام الكتاب يتعامل مع اللاموضوعية فلا يمكن اعتباره «كتاب».

نحن نشهد في الولايات المتحدة على حالات أكثر وضوحًا حتى. ففي العام 1972 وبمناسبة مئوية لويس مورغان، مكتشف نظام القرابة البدائي نشرت مجموعة من المقالات التي تحتفي به في سلسلة سميثسونيان (Smithsonian) المرموقة في المجمع الأنثروبولوجي في واشنطن، تحت عنوان (دراسات القرابة في مئوية مورغان) وقد احتوت المقالات على ورقة كتبها دايفيد شنايدر (Schneider .M David) من جامعة شيكاغو وعنوانها (ما هي القرابة):

«الإجابة بسيطة وبديهية، هيكل القرابة اختراع اخترعه مورغان ونظام القرابة بالطريقة التي استخدمها مورغان وأتباعه لا يتوافق مع أي فئة ثقافية معروفة لدى الإنسان» [4] وهكذا يتفق شانيدر مع نيدهام الذي يقول «لا وجود لشيء اسمه نظام القرابة» وبما أنّ هذا تحول كامل عن موقفه السابق من القرابة، فهو يقدم اعتذاره عن الكتاب الذي نشره في العام 1968 بعنوان «القرابة الأمريكية» ويقول أنّ تسميته خاطئة، وأكثر من هذا فقد اعتبر موضوع القرابة لا موضوعي.

هذا الأمر يثير الدهشة تمامًا لأنّ شنادير وكاثلين كوج (Gough Kathleen) كانا محررين لمجموعة المقالات المعنونة «قرابة الانتساب للأم» الصادرة عام 1961 في مئوية باخوفن. ماذا

بشأن كتاب (الأمومية) والذي هو أهم أعمال شنادير وكوج؟ هل هو الآن كتاب غير موضوعي أيضًا؟ واضح أنّ شنادير نفسه يشعر بعدم الارتياح مع هذا التبخير للفئات الأنثروبولوجية من قبل علماء الأنثروبولوجيا المتنصلين عنها، لكن محاولاته لتبرير التنصل أو حتى شرح حدود التنصل هي محاولات مذهلة. إنّه يكتب:

«اعتاد علماء الأنثروبولوجيا لبعض الوقت على كتابة أوراق بحثية عن الطوطمية ثم هدم غولدنويزر (Goldenweiser) وآخرون تلك الفكرة، وأظهروا أنّ الطوطم لم يكن موجودًا ببساطة. عندها أصبح الحديث عن الطوطمية لا موضوعيًّا، وفي الوقت المناسب تمامًا أصدر ليفي شتراوس كتابًا أوضح فيه للمرة الأولى لا موضوعية الطوطم وبالتالي لا يمكن أن يكون الطوطم موضوعًا لكتابة كتاب علمي عنه. وعانت «عقدة الانتساب للأم» (complex matrilineal) من المصير ذاته على يد لوي ومن وجهة نظري إنّ القرابة مثلها مثل الطوطمية والقوة الأمومية وعقدة الانتساب للأم. كل هذهِ المواضيع هي في الأساس لا موضوعية.. وإذا كنتَ ترغب بأن تعتقد أنني كرست جزءًا لا بأس منه من حياتي الفكرية للدراسة الجدية لشيء غير موضوعي، فأنت محل ترحيب، وإن كنتَ تعتقد أنني الآن بالذات خرجت عن الموضوعية، فأنت محق أيضاً». [5]

يا له من وضع محزن للأنثروبولوجيا اليوم بين أيدي ورؤوس مجموعة من الرجال المشوشين واليائسين. إنهم يعترفون صراحة واحدًا تلو الآخر بأنّ أكثر المواضيع أهمية تمّ اعتبارها لا موضوعية، وتمّ اعتبار كتبها كتبًا غير علمية وبلا موضوع. هل نحن الآن نتطلع إلى الاعتراف النهائي بأنّ علم الأنثروبولوجيا نفسه مفلس وغير علمي؟

في الواقع إنّ روبن فوكس (Fox Robin) ممن يشاركون نيدهام و شنايدر أفكارهما، وهو مؤلف كتاب «القرابة والزواج» يتساءل الآن عن مغزى الأنثروبولوجي من الأساس وكيف يتلاءم معه. ومن ثم يفتتح كتابه الأخير «لقاء مع الأنثروبولوجيا» بالاعتراف التالي:

«هذا الكتاب هو عن الأنثروبولوجيا يكتبه أنثروبولوجي متحير، لا يعلم كيف يتلاءم مع اختصاصه بعد اليوم، وبالاستناد إلى آراء من راجع الكتاب من زملائه، فهذا الاختصاص مشكوك في علاقاته. ثمة خطأ ما، في مكان ما». [6]

هذهِ هي النتيجة النهائية للمسار الخاطئ الذي اتبعه رافضو المذهب التطوّري على مدى نصف قرن مضى. لقد حلّ الركود والإحباط على ما كان يومًا فرعًا نشطًا من العلوم الاجتماعية.

بعض الأنثربولوجيون، مثل إيفانز - برتشارد (Pritchard - Evans) يشعرون بالقلق من التحذير الذي أطلقه مايتلاند (Maitland) عندما قال:

«أمام علم الأنثروبولوجيا خيار أن يكون التاريخ أو أن لا يكون شيئًا».[7]

ما هو المطلوب لإنقاذ الأنثروبولوجيا من هذا الزقاق المظلم؟ يجب أن يعود العلم وعلى مستوى أكثر تقدمًا للمذهب التطوّري والمجتمع الأمومي الذي وضعه الباحثون الرواد. وهذا بالضبط ما حاولت القيام به في كتابي (تطوّر المرأة) والذي يبدأ بالفرضية الأساسية لأسبقية نظام العشيرة الأمومية (clan maternal) أو المجتمع الأمومي. وعلى هذا الأساس تمكنت من تطوير نظرية جديدة لشرح المعنى والغرض من نظم غامضة معينة للمجتمع الوحشي من ضمنها المواضيع التي تمّ اعتبارها اليوم غير موضوعية وهي الطوطم والقرابة.

الطوطم والتابو

نظريتي عن الطوطمية تكونت عن طريق الصدفة إلى حد ما، ففي أثناء فحصي الدقيق للتابو والمرتبط بشكل لا ينفصم بالطوطم لم أستطع القبول بالأسباب المعتادة التي تفسر التابو البدائي وهو أنّه لمنع سفاح القربى. لقد كان الناس البدائيون يجهلون معظم الحقائق البيولوجية الأولية للحياة، بما في ذلك كيفية تكون الأطفال وحتمية الموت. كيف استطاعوا إذن أن يستوعبوا مفهوم سفاح القربى، والذي يحتاج درجة عالية من المعرفة العلمية ؟ علم الوراثة مثلاً عمره بعمر هذا القرن فقط.

علاوة على ذلك تجد أن التابو كان تابو مزدوج، ينطبق على الطعام كما ينطبق على الجنس. في الواقع كان التابو على الغذاء هو الأكثر تشددًا وصرامة. وقد كان معظم المحققين على دراية بهذهِ الصفة المزدوجة للتابو، ولكن لأنّ تابو الغذاء بدا لهم غير قابل للتفسير، ركزوا اهتمامهم على المادة الجنسية، وافترضوا أنّ هذا التابو موجه لمنع سفاح القربى. لكن الحقيقة أنّ الموضوع متعلق بالجنس بقدر تعلقه بالطعام، والذي تمّ حذفه من المعادلة.

لكن هذا يثير تساؤلاً: لِمَ هذهِ الصرامة والتابو الغذائي؟ بما أنّ التابو يعتبر أقدم أنواع الحظر في تاريخ البشرية، إذ يعود بأصوله إلى الحقبة البدائية، ورد إلى ذهني أنه لا بد أن يكون موجهًا ضد أكل لحوم البشر. هناك منطق لهذهِ الظاهرة وهو ما أكدته في أبحاثي السابقة. فالقرود العليا نباتية

بطبيعتها، وفرعنا من الرئيسيّات صار آكلاً للحوم فقط بعد أن أصبح بشريًا... كيف لهم أن يعرفوا قبل تحولهم إلى الشكل البشري أنّ البشر مختلفين عن باقي الحيوانات؟

بمعنى آخر، كان على الصيادين الأوائل معرفة ما الممنوع عليهم أكله في الوقت الذي كانوا يتعلمون فيه كيفية صيد الكائنات وقتلها لغرض أكلها. هذهِ المعضلة الناجمة عن الجهل بالبيولوجيا، لم يكن ممكنًا حلها بالوسائل الاجتماعية والثقافية. وهذا في رأيي يفسر كيف بدأ أول تنظيم اجتماعي في التاريخ البشري لمنع أكل لحم البشر. وبدأ ذلك عن طريق حماية الأقارب الطوطمين.

إنّ الطوطم والقرابة يميزان الخط بين اللحم البشري المحظور وبين اللحم الحيواني الممكن أكله. أولئك المولودون من نفس الأمهات، والذين عاشوا وعملوا سويًّا في نفس المجتمع كانوا أقارب طوطمين، هم بشر من قومك، بينما الغرباء ليسوا من ذوي القربى الطوطمية لذا فهم ليسوا بالبشر، إنّهم حيوانات يمكن قتلها وأكلها. لذا، وإن بدأت القرابة الطوطمية على نطاق صغير ومحدود، لكنها أدّت إلى حماية الجماعة بأكملها، أي الجماعة الطوطمية أو الأقرباء في العشيرة البدائية.

هذا الحظر للحم البشر، توسع بالتدريج. وقد تمّ ذلك من خلال نظام التبادل الذي يُطلق عليه «تقديم الهدايا» عندما بدأت جماعات مختلفة من البشر بتبادل الطعام وأشياء أخرى بينهم. فقد حولهم هذا الفعل من غرباء وأعداء –أو حيوانات في المفهوم البدائي - إلى نوع جديد من الأقارب أو الأصدقاء. وقد خلقت هذهِ الروابط شبكة من العشائر التابعة لتشكل فيما بعد العشيرة الكبيرة. وفي هذا المستوى الثقافي الأعلى صار أكل لحوم البشر طقس عرضي ثم تلاشى.

ليس حظرًا لسفاح القربى

البند الآخر من الحظر كان ببساطة التابو الجنسي، وهو أمر لا علاقة له بأي شكل من الأشكال بسفاح القربى. كما أشار العديد من الباحثين إلى كون الجنسانية الذكورية في عالم الحيوان قوة عنيفة قائمة على أساس صراع الذكور فيما بينهم للوصول إلى الإناث، فإنّ هذهِ الفردانية والنزعة للتنافس كان لا بدّ من قمعها ما دامت نجاة الإنسان تعتمد على التعاون الوثيق بين كل أعضاء المجموعة. لذا أصبح من الضروري تجاوز الجنسانية الحيوانية لتحويل الذكور المتحاربين إلى إخوة.

تمّ تحقيق هذا الهدف كذلك عن طريق الطوطمية والتابو. كل الذكور من ذوي القربى الطوطمية كان ممنوعًا عليهم العلاقات مع إناث مجموعتهم هذهِ. كل الأمهات الأكبر سنًّا تمّ اعتبارهن أمهات (أو أخوات أكبر سنًا)، والنساء من نفس جيل الرجل وجب اعتبارهن كأخوات له، وكل أطفال النساء كانوا إخوته الأصغر منه. وبهذهِ الطريقة كُبتت خصال الجنسانية الحيوانية المعادية للمجتمع، ووضع الأساس للإخاء القبائلي (brotherhood tribal). وأنشأ النظام الاجتماعي للعشيرة على أن يكون نظامًا بلا تحيز جنسي، قائم على أساس التعاون الاقتصادي والاجتماعي بين الأمهات والأخوات والإخوة.

تتشابك علاقة بندا التحريم هذان فالغذاء والجنس يمثلان أكثر الضروريات إلحاحًا في حياة الإنسان والحيوان؛ إنّهما القوتان التوأم اللتان تقفا وراء بقاء النوع. يجب إشباع الجوع ليحافظ الكائن على نفسه، ويجب إرضاء الحاجة للجنس ليستمر النوع ويتكاثر. لذا فإنّ التحريم المزدوج للطعام والجنس يمثل أول الضوابط الاجتماعية المفروضة على هذهِ الضرورات الملحة. ومن دون هذهِ الضوابط لم يكن ممكنًا للتنظيمات البشرية أن تبدأ.

الطوطمية بعيدة جدًا عن أن تكون لا موضوعية أو من نسج خيال الأنثروبولوجيين الأوائل. الحقيقة هي أن الطوطمية أهم موضوع يجب التحري عنه عند إعادة تشكيل تاريخنا القديم. تمثل الطوطمية والتابو وسائلاً استطاع الجنس البشري من خلالها أن يرتقي بنفسه عن الحيوانية. والطوطمية مصطلح يشمل كل شيء، لا القرابة الطوطمية وحظر أكل لحوم البشر فحسب، لكن الطوطمية تمثل كذلك اللوائح الاجتماعية التي كان من الضروري توفرها لإضفاء الطابع الإنساني على نوعنا البشري. نجت البشرية وازدهرت بفضل الطوطمية والتابو اللذين مكّنا البشر من الوصول إلى مرحلة أعلى من مراحل الحياة الاجتماعية والثقافية.

أولئك الذين رفضوا فكرة المجتمع الأمومي فشلوا في فهم الطوطمية لأنّ الجنس الأنثوي هو من أنشأه، على عكس الأساطير المخيمة اليوم عن وضعها الاجتماعي، فالنساء لم يكن دائمًا جنس أدنى كما هن اليوم. في البداية كانت الإناث الجنس الأكثر تقديرًا، فقد كنّ المسؤولات عن نجاة النوع، بعكس الذكور الذين عانوا من العوائق البيولوجيّة التي ترغمهم على السعي المتواصل في سبيل الهيمنة على باقي الذكور. تستطيع الإناث أن تترابط مع بعضها البعض لحماية أنفسهن

ونسلهن. وهذهِ السمة التعاونية الطبيعية مكنت الإناث من تحقيق تقدم كبير من الحضانة الأمومية في عالم الحيوان إلى نظام الطائفة الأمومية في عالم البشر.

ثم من خلال نظم الطوطمية والتابو، كانت النساء قادرات على تصحيح أوجه القصور البيولوجيّة لدى الذكور من خلال تدجين الحاجتين الأساسيتين. لقد منعن الصيد–سواء كان صيد الطعام، أو تصيد الرفيق الجنسي - داخل مجموعة القرابة الطوطمية المكونة من الأمهات والأخوات والإخوة وبذلك تمّ التغلب على أكل لحوم البشر والتخلص من الصراع على الهيمنة داخل المجموعة، واجتمع الذكور في تآخٍ قبلي. هذا الترابط التعاوني بين الذكور - أي الأخوية (the fratriarchy) كما أسمّيه – لا مثيل له لدى الحيوانات. إنّه يمثل إنجازًا تتوجيًا للنظام الطوطمي الذي أسسته النساء.

نظام القرابة البدائية

والآن دعونا نفحص نظام القرابة البدائية، والذي يريد الأنثربولوجيون المتشككون أن يحدّوا منه على اعتباره لا موضوعيًا.

نشأ نظام القرابة في شكله الناضج من نظام القرابة الطوطمية. تكمن الاختلافات في تطوّر النظام في حقيقة أنّ القرابة الطوطمية شملت حيوانات بعينها هي الأخرى مع الإنسان، بينما صار النظام الناضج مقتصرًا على حرمة البشر فحسب. أطلق لويس مورغان على هذا النظام اسم نظام القرابة «التصنيفي» لتمييزه عن نظم القرابة المتواجدة اليوم.

القرابة التصنيفية هي نظام قرابة اجتماعي يشمل كل أعضاء المجتمع، بينما يقتصر نظامنا العائلي على العضوية الوراثية في نفس الحلقة العائلية. وبعبارة أخرى، إنّ كل أعضاء العشيرة والعشائر التابعة لها، كانوا إمّا أمهات أو أخوات أو إخوة اجتماعيًا. أما علاقاتهم البيولوجيّة فكانت مجهولة بالنسبة إليهم، أو ما من داعٍ لها.

نظام القرابة التصنيفي مثله مثل سابقه –نظام القرابة الطوطمي - هو نظام انتساب للأم، حيث يتم تتبع القرابة فيه عبر الخط الأمومي. ومع ذلك إنّ الخط الذكري للقرابة والنسب في فترة المجتمعات الأمومية كان موجودًا بشكل قليل عن طريق خط الانتساب الأخوي (line fraternal)

والمقصود به أخ الأم أو الخال. هذا الانتساب يمثل «الصلة المفقودة» للفهم التام لنظام القرابة الأمومية النسب، والتي كانت في الوقت ذاته انتسابًا للأخ.

بمرور الوقت أصبحت القرابة الأبوية معروفة، وصار زوج المرأة أبًا لطفلها. لكن منذ ثمانية الآف سنة مضت، ظهر إلى حيز الوجود ما أطلق عليه مورغان اسم عائلة الاقتران (family pairing) حيث يعيش الأب تحت سقف واحد مع الأم وطفلها. تدريجيًا زاحمت القرابة الأبوية، قرابة خط الانتساب للخال. على أي حال فقط عندما أزاحت العائلة الأبوية المتطورة بشكل كلي عائلة الاقتران تمّ تجاوز نظام القرابة التصنيفية واستبداله بنظام القرابة العائلي.

ليس من الممكن فهم نظام القرابة البدائي من دون أخذ هذا التسلسل التطوّري في الاعتبار. أسوء الأخطاء التي ارتكبها أولئك الذين قرروا أنّ العائلة الأبوية أزلية الوجود، ممن كتبوا مقالاتٍ وكتبًا عن «الترابط الأبوي» والعشائر الأبوية واعتبروها مطابقة للعائلة الأبوية، لكن الحقيقة هي أنّ مجرّد الاعتراف بالصلة الأبوية لا يغير من حقيقة أنّ البنية الأساسية للعشيرة كانت بالضرورة القرابة الأمومية والأخوية.

أما القرابة الأبوية في فترة المجتمعات الأمومية فلم تكن أكثر من علاقة أبوية بين عشيرتين أموميتين حيث بقي الانتساب الأمومي والانتساب لأخ الأم بارز وحاسم. وبعبارة أخرى كل ما يسمى بالعشائر الأبوية كان في الأساس عشائر أمومية يحتل فيها إخوة الأم مكانة دائمة أكثر أهمية من الأزواج والآباء.

لفهم ذلك بوضوح أكثر، يجب تصحيح وصف نظام القرابة الأمومية. عادة ما يتم اعتبار أنّ هذا النظام يعني أنّ الانتساب يكون لخط الأم فقط. بينما كان الانتساب بالعموم يتم عن طريق الأم، والسبب بالتحديد هو أنّ العشيرة كانت عشيرة أمهات وإخوانهنّ حيث كان الانتساب الذكري عن طريق أخ الأم.

قد يشكل هذا صدمة عندما نأخذ في الاعتبار أنّ التابو ينص على أنّ أخ العشيرة لا يستطيع تزوج أخت من عشيرته وبالتالي لا يمكن أن يكون أبًا بيولوجي لأبناء أخته. لكن عندما نستذكر كيف أنّ الناس البدائيين كانوا يجهلون معنى الأبوة البيولوجيّة وأنّ نظام القرابة البدائية كان نظام

اجتماعي فقط، عندها نتمكن من رؤية أنّ الخال كان قادرًا على أداء كل أنواع الوظائف التي يؤديها الآباء لأبناء أخواتهم، قبل أن يأخذ الآباء مكانهم.

كما تظهر السجلات الأنثروبولوجية، فإنّ الخال كان الحارس والمعلم لأبناء أخته. وقد كان الخط الذكري في الخلافة والنسب والميراث يمرّ من الخال لأبناء أخته. خط النسب هذا كان سائدًا خلال مجمل عصر نظام العشيرة الأمومية وحتى بعد تمييز العلاقة الأبوية. مع أنّه كان من الممكن استيعاب القرابة الأبوية في عشيرة الأم والخال من دون تغيير شكلها الأساسي ولكن لم يكن ذلك صحيحًا عند الانتساب الأبوي. إنّ تغيير خط الانتساب الذكري من الخال إلى الأب حطم الانتساب للخال. وهذا بدوره أسقط النظام الأمومي. فقد تمّ استبدال كلاهما بالنظام الأبوي.

من غير الممكن هنا الوقوف على كل العوامل التي أدّت إلى الانقلاب الهائل من نظام عشيرة الأم -الخال إلى النظام الأبوي. العوامل الاقتصادية التي أدت لصعود الملكية الخاصة، والانقسام الطبقي وهبوط مكانة المرأة قد وُضّحت بالتفصيل من قبل إنجلز وآخرون. ولقد قمت بإضافة بيانات أكثر حول هذا الموضوع في كتاب تطوّر المرأة. ما يهمنا هنا هو التناقض الناشئ من كون العلاقة بين الأخوال والأباء، تمنع الانتقال السهل للانتساب من خط الخال إلى خط الأب.

العائلة المنقسمة (The divided family)

شرحت في كتابي أنّ العائلة الأمومية (Matrifamily) –هو مصطلح استخدم للتعبير عن عائلة الاقتران لدى مورغان - والتي كانت آخر مراحل تطوّر النظام الأمومي، لكون مصطلح الأب والقرابة الأبوية قد تمّ الاعتراف بهما. لقد كانت «عائلة منقسمة» إذ تمزقت بين اثنين من الآباء الفاعلين وهما أخ الأم وزوجها. إلا أنّ الخال يمتلك العلائق التقليدية الثابتة والدائمة التي تربطه بأخته، في حين أنّ الأب لا يمتلك سوى قرابة عابرة مع طفل زوجته، فقد كان الطفل يعتبر قريبًا للأب فقط في فترة زواجهما، وكانت تلك الزواجات تُكسر بسهولة.

لذا فإنّ هذهِ العلاقة الضعيفة كان من الممكن استيعابها في إطار العائلة الأمومية، إنما لم يكن من الممكن استيعاب النسب الأبوي. لقد كانت علاقة الطفل بخاله علاقة «دم» بالمعنى البدائي لهذا المصطلح. وهذا يعني أنه في كل الحالات الحرجة، وعلى رأسها الثأر للدم كان الابن يقف إلى

جانب خاله، وليس إلى جانب الأب. بالإضافة إلى التزامات الدم هذهِ كان خط الانتساب والخلافة والوراثة ينتقلان من الخال إلى ابن أخته، لا من الأب.

هذا الانقسام الوراثي المتأصل في الأسرة المنقسمة كان عقبة جدية في طريق إنشاء أسرة موحدة بأب واحد. قد يبدو لنا أنّ الأمر الأسهل والأكثر منطقية أن يتنحى الخال من أسرة أخته تاركًا المجال للأب، متخليًّا عن علاقته الأبوية بابن الأخت والمضي قدمًا ليكون هو بدوره أباً لابن زوجته. لكن هذا لم يكن الوضع في نقطة الانعطاف التاريخي تلك والانتقال بالعائلة من شكل العائلة المنقسمة إلى عائلة الأب الواحد (family father one).

لقد كانت التقاليد والأعراف ملزمة للناس في تلك الفترة. لم يكونوا يعرفون كيف ورثوا نظام قرابتهم الأمومي الطرف ولماذا، ولم يعرفوا كيف يكون بوسعهم تحرير أنفسهم من هذا النظام حتى بعد أن أصبح قديمًا وباليًا.

لذا فإنّ النتيجة كانت صراعًا دمويًا طويلاً بين الرجال –المدافعين عن الأبوية والمدافعين عن الأمومية - لقد وصفت هذا الانتقال في كتابي تطوّر المرأة، والذي فصلت فيه العملية المؤلمة للغاية والتي أبدلت العائلة المنقسمة بعائلة الأب الواحد، بنفس العملية التي استبدل فيها نظام القرابة العائلي نظام القرابة التصنفية الأقدم منه، أو نظام القرابة الاجتماعية.

ينتهي كتابي بتحليل جديد لثلاث تراجيديات إغريقية عن الأساطير التاريخية لميديا، وأوديب وأورستيس[16]. كل هذهِ التراجيديات تعكس بطريقة درامية التكلفة الرهيبة التي دفعت لتحقيق النصر للعائلة الأبوية. وبعبارة أخرى إنّ العائلة الأبوية بعيدة كل البعد من أن تكون أبدية إذ لم تظهر إلى حيز الوجود إلا من بضعة الآف سنة مضت. ونظام القرابة البدائية بعيد كل البعد من أن يكون لا موضوعيًا. إنّه بالذات الموضوع الذي يفسر ولادة العائلة الأبوية.

هذا عرض مختصر فقط لنظريتي عن الأسئلة الأساسية في المجتمع الأمومي، الطوطمية والقرابة باستخدام المذهب التطوّري حيث حاولت إنقاذ هذهِ المواضيع من النسيان. لكن هناك العديد من المواضيع الأخرى التي قمت بتغطيها في كتاب تطوّر المرأة. فقد قمت بتقديم رؤى جديدة في مناطق غامضة على التحقيق. من ضمن ذلك ظاهرة الزواج الداخلي والزواج الاغترابي، وعن

الزواج في نظام القرابة المتوازية والقرابة المتقاطعة. وعن طقوس العبور مع الإشارة إلى طقوس القبول والحمل التعاطفي[17] وأصل نظام ثأر الدم، ونظام التبادل الداخلي «المهاداة».

على أمل أن تبعث هذهِ الاستكشافات بنسيم ينعش الأنثروبولوجيا ويساعد في إزالة التشاؤوم الذي يخيم على آفاقه اليوم. تحت تأثير الحركة الليبرالية النسائية، سيتم إعادة النظر في التاريخ وفي جوانب كثيرة من حياتنا، وليس فقط التاريخ المبكر للنساء والذي لا يمكن كشفه سوى عن طريق الأنثروبولوجيا.

The challenge of the matriarchy

.July 6, 1973, p. 785 - 1

.Psychology Today, January 1975, p. 67 - 2

.Remarks and Inventions: Sceptical Essays about Kinship - 3

His emphasis, p.50 - 4

What is Kinship All About?" in Kinship Studies in the Morgan - 5
.Centennial Year, p. 50

.p. 9 - 6

.Kinship Studies in the Morgan Centennial Year, p. 14 - 7

الفصل السابع
المفاهيم الخاطئة لكلود ليفي شتروس
البنى الاولية للقرابة
(1977)

في حكاية فلكلورية مشهورة من حكايات هانز اندرسن تُدعى «ثياب الإمبراطور الجديدة» تجمع السكان للنظر والإعجاب بالزي الملكي الجديد لحاكمهم. فجأة انكشف الأداء المتملق عندما بكت طفلة صغيرة وهي تقول: «لكنه لا يرتدي أي ثياب على الإطلاق، الإمبراطور عارٍ».

بعد نشره لكتابه الأساسي «البنى الأولية للقرابة» عام 1949 تسلق كلود ليفي شتراوس بسرعة السلم ليتوّج وبشكل غير رسمي على رأس الأنثروبولوجيا. ولكن بحلول السبعينات تصاعد النقد ضده، وألغي وهم مكانته العالية.

بدأ هذا في 20 آذار عام 1977 في لندن، عندما نشرت مجلة التايمز مقالاً بعنوان «ليفي شتراوس وسوق الزواج» وذكرت المجلة أنّه في سؤال قدمه الملحق الثقافي للتايمز اللندنية لعدد من الخبراء بغرض تسمية أكثر شخص يبالغ الناس في تقديره على قمة الحياة الفكرية حاليًا، ورد اسم كلود ليفي شتراوس. هذا التغير الجذري من التقدير والتمسك الشديد الذي تمتّع به ليفي شتراوس في الستينات كان نتاج حقيقة أنّ الأدلة الأنثروبولوجية التي كان قد بنى نظرياته على أساسها كانت «نظريات ضعيفة لم تصمد أمام التحقيق الصارم». أضافت المقالة أنه كان في غاية «التألق في أسلوبه النثري» والذي لم يكن سوى قناع يكشف خلفه عن «فراغ جوهري للمادة».

إلّا أنّ هذهِ النظرة السلبية لليفي شتراوس لم تقتصر على ذلك، بل تعدّته لتكشف عن موقفه المعادي للنساء. يلخص المقال آراء ليفي شتراوس عن هذا الموضوع:

«في جميع المجتمعات المختلفة وفي نظم القرابة المختلفة، الزواج ليس سوى وسيلة ليتمّ «تداول» النساء حرفيًا بين العوائل والمجاميع القبلية». يتم «تبادل» النساء بنفس الطريقة التي يتم فيها تبادل السلع في التجارة» ويضيف المقال أنّ ثيمة اعتبار المرأة على أساس كونها «عملة» قد توسعت «بقوة» لتشمل تخصصات أخرى مثل علم الاجتماع، والاقتصاد واللغويات، حيث ترسخت ونمت.

لذا بغض النظر عن استياء النقاد من ليفي شتراوس، فهم لا يزالون يتشاركون رابطًا موحدًا معه وهو الإيمان بالسيادة الذكورية الأزلية وأنّ النساء مجبرات بطبيعتهن كما يبدو ليتمّ الهيمنة عليهن والتلاعب بهنّ من قبل الرجال. وليفي شتراوس هو المفبرك الرئيسي لأسطورة أنّ النساء لطالما حُوّلن إلى قطعة ممتلكات من قِبَل الرجال.

دعونا نفحص مخطط ليفي شتراوس عن الهيكل الأساسي للقرابة، أوّلاً منهجه العلمي ومن ثم ادّعاءاته بخصوص النساء، والتي كانت أساسًا لسوء تفسيره للبيانات.

نظريته المعادية للتاريخ

من الغريب أن يهدي ليفي شتراوس «أعظم ما أبدع» إلى لويس مورغان، مع أنّ الرجلين يقفان على جانبين مختلفين من خط الانفصال العظيم الذي فصل بين أنصار التطوّرية في القرن التاسع عشر والمعادين لمنهج مورغان في القرن العشرين على اعتبار أنه مذهب مادي تاريخي. بتطبيق مورغان لمنهجه التاريخي هذا استطاع اكتشاف تنظيم العشيرة الأمومية التي سبقت نظامنا الأبوي للعائلة. وعلى الجانب الآخر نجد ليفي شتراوس المنتمي للمدرسة اللاتاريخية والتي نبذت منذ زمن بعيد منهج مورغان وزملائه واكتشافاتهم. لم يشر ليفي شتراوس لنظام العشيرة الأمومي أو المجتمع الأمومي في كتابه هذا أو أي كتاب آخر من كتبه. لم يقدم التحية إذن لمورغان؟

ربما لأنّ ليفي شتراوس يتخيل نفسه مفكرًا ماركسيًا، وهو في الواقع أمر يكاد يكون أمرًا إلزاميًا بالنسبة لأي رجل يتطلع لمكان ما في الأوساط الفكرية النخبوية في أوروبا، وهذا ما يلزمه

برفع قبعته لمورغان وأفكاره التي هلل لها ماركس وإنجلز واستخدامها في أفكارهما. ليفي شتراوس الذي يرغب بأن يكون كل شيء لكل الرجال، يفضل أن يتنصل من المذهب التاريخي بطريقة غير مباشرة وغير علنية. وفصل «وهم القَدامة «مثال ممتاز على هذا التهرب الفخم.

رتّب لويس مورغان تسلسل التطوّر الاجتماعي في ثلاث مراحل رئيسة وهي الوحشية، والبربرية والتحضر. غالبًا ما يشار إلى أول المراحل على أساس أنّها طفولة الجنس البشري، في مقاربة مع الطفل الذي لا بدّ له أن يمرّ بتلك المراحل ليصير ناضجًا. لا يتحدى ليفي شتراوس التسلسل التاريخي لمورغان علانية، لكنّه يرتئي أنّ الدراسة التاريخية وحدها ليست كافية لتحقيق أغراضه، وأنّ «البنى الأولية للعقل الإنساني» يجب أن تؤخذ في الاعتبار أيضًا، وأنّ «البنية العقلية» هي بالضرورة ذات البنية في كل التاريخ وفي كل المجتمعات. [1]

هل كانت هناك فترة قديمة في التاريخ ذات بنية اجتماعية بدائية تختلف جذريًّا عن بنيتنا الاجتماعية كما يشير مورغان؟ يغير شتراوس ببراعة دفة النقاش من النقاش حول البنى الاجتماعية والتاريخية إلى البنى العقلية الثابتة. يكتب ليفي شتراوس:

«من المخري حقًا النظر إلى المجتمع البدائي على أنه إلى حد ما مقارب لحال الإنسان الوليد» [2] ويستمر في مقارنة عقول البالغين والأطفال البدائيين وعقول الأطفال والبالغين المتحضرين. وهو أمر لا صلة له بالموضوع قيد المناقشة.

بالنسبة إلى شتراوس إنّ البنية العقلية الثابتة هي التي أنشأت البنية الاجتماعية، لا العكس. إنّه يكتب: «كل نوع من أنواع التنظيمات الاجتماعية يمثل خيارًا، تفرضه المجموعة وتديمه» حتى على الطفل الحديث الولادة [3]. وهكذا اختار الناس بنيتهم الاجتماعية كما يختار الأشخاص المتحضرون. «بلا شك، هناك بعض الاختلافات بين الفكر البدائي والفكر المتحضر» إنّه يكتب «لكن تلك الاختلافات ناتجة فقط عن حقيقة أنّ التفكر لطالما كان ظرفيًا». [4]

في النهاية وبعد أن قمنا بشق طريقنا عبر الكثير من اللغو السايكولوجي وغيره، عرفنا أنّه لا وجود لفترة «عتيقة» في التطوّر الفكري للفرد أو النوع.[5] الاستنتاج الوحيد الذي يمكن رسمه من ذلك أنّه لا وجود لمرحلة عتيقة في التاريخ الاجتماعي وأنّ مرحلة كتلك هي مجرّد «وهم» ومن هنا كان عنوان فصله «وهم القدامة».

إنّ آراء ليفي شتراوس هذهِ عن ثبات البنية العقلية لا تشترك بشيء مع أفكار مورغان وباقي التطوّريين. لقد نظر التطوّريون إلى المجتمع على أنّه قد تطوّر نتاجًا لظروف الحياة المادية، وقد تغير هذا المجتمع بالتطوّر المنجز في هذهِ الظروف. أمّا تاريخيًا فقد تطوّر التفكير الإنساني بنفس خط تطوّر المجتمع ذاته، من التفكير الطفولي إلى التفكير الأعلى أو مرحلة النضوج. على سبيل المثال، لجأ الناس إلى السحر لتفسير الظواهر، بينما نفسرها نحن من خلال العلم.

على الرغم من تقديره الشكلي لمورغان، فإنّ ليفي شتراوس مضطر للتخلي عن منهج مورغان على مراحل منتظمة في كتابه. يظهر إخلاء المسؤولية هذا كلما ناقش موضوع نظم المجتمع البدائي. لذا يكتب عن التنظيم المزدوج (Dual organization)[18]: «لقد حرصنا على القضاء على جميع التخمينات التاريخية، وجميع الأبحاث حول الأصول، وكل محاولات إعادة بناء نظام افتراضي تسلسلي كانت فيه نظمًا معينة قد خلفت نظمًا أخرى».(6)

ويكتب عن القرابة البدائية والزواج: «في سياق هذا العمل، تجنبنا بثبات إعادة التمثيل التاريخية» (7) وفي مكان آخر وحول نفس النقطة يقول: «ما من حاجة بنا لإعادة تمثيل بعض الحالات القديمة التي كانت فيها المجتمعات الهندوأوروبية تمارس زواج القرابة المتقاطعة أو حتى الاعتراف بالزواج الاغترابي بين شطري العشيرة (exogamous moieties)[19] (8) هو لا يشرح لم بقيت النظم العتيقة للتنظيم المزدوج، والزواج الاغترابي بين شطري العشيرة وزواج أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة مستمرة إلى يومنا هذا في المناطق البدائية، رغم أنّ هذهِ النظم انقرضت في الأمم المتحضرة. بدلاً عن ذلك تجده يقول فيما يخص بقايا المجتمع الأمومي: «من الممكن، بل وعلى الأرجح أن يكون علماء الاجتماع الذين دافعوا عن نظرية أنّ المجتمعات البشرية قد انتقلت من مرحلة النظام الأمومي إلى النظام الأبوي قد وقعوا ضحية الخداع البصري».(9)

رفض ليفي شتراوس للمذهب التاريخي لدراسة مجتمعات ما قبل التاريخ، يبدأ من عام 1949، في نفس الوقت الذي كانت فيه الحملة الصليبية لمعادي التطوّر في الأنثروبولوجيا قد وصلت ذروتها. ولكن بعد مضي ثلاثة عشر عامًا، وبعد أن وصل للقمة، وجد من الضروري أن يصون مذهبه اللاتاريخي بل وحتى تعديله.

في كتابه الفكر الوحشي يناقش ليفي شتراوس جدله مع جان بول سارتر حول مسألة الجدليّة (الديالكتيك) والمذهب التاريخي، بما أنّ «ماركس هو نقطة انطلاق أفكارنا نحن الاثنان». (10) كان

سارتر يدافع بطريقته عن المذهب التاريخي بينما يرواغ شتراوس. يشتكي ليفي شتراوس من كون سارتر شديد الاندماج بالتاريخ ولديه «مفهوم تصوفي تقريبًا» عن التاريخ. وعلى النقيض من ذلك يكتب: «إنّ عالم الأنثروبولوجيا يحترم التاريخ، لكنه لا يعطيه قيمة خاصة». (11)

فالقيمة الخاصة تأتي على ما يبدو من محاولة إعادة بناء خط تطوّر التاريخ الكامل للبشرية، ووفقًا لشتراوس إنّ هذهِ المهمة المستحيلة لا تستحق المحاولة. السبب الذي يقدمه شتراوس لهذا النفور هو النسبية البحتة. وكما يكتب «في كل ركن يوجد العديد من الأشخاص، ويجمع كل منهم التاريخ بطريقة لا تشبه طريقة غيرهم». (12) لذا فإنّ «التاريخ الكامل الحقيقي» هو «فوضى» يواجهها المؤرخ. بالنسبة إلى ليفي شتراوس هناك أجزاء أو قطع من التاريخ فقط. إنّه يقول:

بقدر ما يطمح التاريخ إلى المعنى، فإنه محكوم باختيار المناطق، والفترات، وجماعات الرجال والأشخاص في تلك المجاميع، مما يجعل التاريخ بهيئات غير متسلسلة، ومن دون الاستمرارية فإنّ التاريخ بالكاد يمكن استخدامه كخلفية. أما التاريخ الكامل الحقيقي فإنّه يلغي نفسه بنفسه، ونتاجاته بلا فائدة.. لذا فإن التاريخ ليس تاريخيًا، إنّما هو تاريخ جزئي بمعنى أنه مجزوء متى ما ادعى أنّه ليس كذلك، فالتاريخ محتوم ببقائه مجزوءًا —وبالتالي غير مكتمل– وهذا بحدّ ذاته شكل من أشكال النقصان. (13)

إن كان هذا الكلام يبدو غير مفهوم إلى حد ما، فإنّ النقطة الرئيسة واضحة وهي أنّ ليفي شتراوس متحيز للتاريخ المجزوء ومناهض للنظرة الشاملة للمجتمع البشري من مراحل أشباه الإنسان إلى بداية الحضارة.

يستمر شتراوس بعرضه لما يلي: «ما من تاريخ، بلا تواريخ» (14) وبما أنّنا على بينة من أجزاء وحسب من التاريخ المؤرخ، والذي هو عبارة عن:

تشكيلة متقطعة من حقول من التاريخ، وكل حقل منها يتم تعريفه بترددات مميزة وبرموز مختلفة.. لم يعد من الممكن المرور بين التواريخ التي تؤلف الحقول المختلفة إلّا كالمرور بين الأعداد الطبيعية والأعداد غير القياسية (الأعداد غير النسبية).. فالأمر ليس خاطئًا وحسب، لكنه مناقض لتصور تطوّر العملية التاريخية على أنّه تطوّر مستمر، بدءًا من رموز عصور ما قبل التاريخ بعشرات أو مئات الآلآف من السنين.(15)

وهكذا يفتح ليفي شتراوس التساؤل حول أغلب نتائج البحوث الأثرية من العظام والأدوات الأحفورية، والتي نادرًا ما تكون مؤرخة بدقّة. وهذا بالكاد يردع علماء الآثار والحفريات من تطوير

أساليب محسنة ومهارات تأريخ أكثر دقة.

يلتزم ليفي شتراوس بشكلٍ صارم بالقيود التي تسود الأنثروبولوجيا اليوم بدراساتها الميدانية المعزولة وتجزئتها للتأريخ. هذا الإجراء مخالف لنهج مورغان وتايلور وبقية التطوّريين الذين قاموا بالخطوات الأولى لإعادة بناء مسيرة الجنس البشري بأكمله.

لكنهم أخطأوا في الكشف عن المجتمع الأمومي والمكانة العالية للنساء فيه. لقد صنعوا هذهِ الاكتشافات لأنهم لم يكونوا يكرهون تطبيق المذهب التاريخي «الكامل» وهو ليس نهج المدارس الحالية. يصرّح ليفي شتراوس بوقاحة: «كما نقول في بعض المهن، التاريخ أيضًا قد يؤدي إلى أي شيء، على شرط أن تتخلص منه».

إنّ «أعظم ما أبدع» ليفي شتراوس قد تمّ تصميمه ليخبرنا عن «البنى الأولية للقرابة» لكن من دون المذهب التاريخي، فهو غير قادر على ذلك بالذات لأنّ هذهِ البنى تعود إلى مراحل «أولية» من التاريخ –الفترات العتيقة أو ما يسمى بالفترات ما قبل التاريخية - وهذا يمكن رؤيته عند فحص هذهِ البنى من وجهة نظر تطورية، معاكسة لنهج شتراوس عن البنى الثابتة.

العشيرة الأمومية في مقابل العشيرة الأبوية

البنى الأساسية للقرابة غير موجودة في العشيرة الأبوية، والتي هي وحدة بناء المجتمع الأبوي، لكنها عوضًا عن ذلك تتواجد في العشيرة الأمومية، والتي بدورها تمثل وحدة بناء المجتمع الأمومي البدائي. لم تتكون العشيرة الأمومية من أقارب العائلة بل من إخوة وأخوات بالمعنى الاجتماعي أو الجمعي. وهذا ما يسمى بنظام القرابة «التصنيفي».

في ظلّ هذا النظام يتمّ تقسيم كل أعضاء العشيرة على أساس الجنس وعلى أساس العمر أو المجايلة. وبذلك تصنف النساء الأكبر سنًا على أساس الجنس والعمر على أنّهنّ «أمهات» وعلى أساس المجايلة على أنّهنّ «أخوات أكبر سنًا» مقارنة مع «الأخوات الأصغر سنًا» في الفئة العمرية التي تحتها. وبالمثل على الجانب الذكري يقسم الرجال الأكبر سنًا حسب الجنس على أنّهم «إخوة الأمهات - أخوال» والأصغر منهم يعتبرون «إخوة أصغر سنًا».

في الأصل لم يكن هناك شريك جنسي يقيم مع العشيرة الأمومية لشريكته، إذ يسكن هو الآخر في عشيرته الأمومية والتي تتكون من إخوة وأخوات كذلك. قبل أن يتمّ تمييز الصلة الأبوية، كان أخ الأم (الخال) هو الذي يؤدي كل واجبات الأبوة لأبناء أخواته. القرابة والانتساب كان يتمّ حسابها عن طريق الخط الأمومي للنسب مع خطوط ذكرية فرعية لانتساب أبناء الأخت إلى خالهم.

إنّ نظام العشيرة الأمومي أو «النظام التصنيفي» للقرابة هو ما يمثل البنى الأولية للقرابة. كما وضح الباحثون الأوائل «لم تكن الصلة الأبوية معروفة» والقرابة من الخط الأمومي فقط هي التي كانت معلومة. لذا فإنّ الجيل الأكبر كانوا أمهات وأخوال، والجيل الأصغر سنًا كانوا إخوة وأخوات.

إلا أنّ هذهِ هي البنية الداخلية للعشيرة فقط. فالعشيرة كان لها انتماءات وتحالفات خارجية مع عشائر أخرى بعد أن تطورت من مرحلة الحشد البدائي من وجودها. ومن خلال هذهِ العلاقات الخارجية مع العشائر الأخرى، ازدهرت بالتدريج شبكة كاملة من العشائر والتآخيات (Phratries) التي تشكل العشيرة الأكبر.

لقد تطورت هذهِ العلاقات الخارجية في اتجاهين، وكلا الاتجاهين أضافا فئات جديدة لنظام القرابة التصنيفي. الفئة الأولى التي تمت إضافتها هي «القرابة المتوازية» (cousins parallel) والثانية هي «القرابة المتقاطعة» (cousins- cross)[20] واختلفت هذهِ الفئات من حيث التابو المفروض على العلاقات الجنسية أو «الزواج» كما يدعى عادة، بين أخوات وإخوة العشيرة.

في ظل الانتمائات المتوازية (affiliations parallel The) وهي السابقة تاريخيًا، كان الأقارب المتوازيين يخضعون لنفس التابو. فالرجل لا يكون بوسعه الزواج من أنثى من أقاربه المتوازيين كما لا يستطيع الزواج من أخته في العشيرة.

كان الأمر معاكسًا في القرابة المتقاطعة، والتي ظهرت في وقت لاحق من التاريخ. كان أبناء العم والخال المتقاطعين مسموح لهم بالزواج ضمن نظام تبادل الشركاء المنتظم بين العشائر والأخويات معها.. كما يتمّ التعبير عن ذلك غالبًا، وكان الإخوة والأخوات من جانبًا يجدون الشركاء الجنسيين من بين الإخوة والأخوات على الجانب الآخر، والعكس صحيح.

هذهِ الانتمائات الخارجية والتحالفات تمثل مراحلاً متقدمة من تطوّر البنى الأساسية للقرابة. لقد كانت تنفذ من خلال ما يسمى في كثير من الأحيان نظام «تقديم الهدايا» (giving- Gift) البدائي والذي توهب فيه ضروريات الحياة المختلفة ويتمّ تلقيها كإشارة على حفظ المواثيق المقدمة بين العشائر والتآخيات.

إنّ هذهِ البنى الأساسية للقرابة تعرف بتسميات اصطلاحية كذلك، فالتحالف الناتج من زواج القرابة المتقاطعة يعرف كذلك بالتنظيم المزدوج. ويدل على الربط بين إخوة وأخوات في جانب من العشيرة مع إخوة وأخوات الجانب الآخر أي أقاربهم المتقاطعين. يمثل التنظيم المزدوج نوعًا من الزواج «الاغترابي الداخلي» (endogamy- exogamy) بما أنّ الإخوة والأخوات من جانب من العشيرة هم أزواج غرباء بالنسبة إلى الجانب الآخر، وهم في الوقت ذاته يرتبطون بالجانب الآخر بقرابة متقاطعة مما يجعل الزواج داخلي كذلك.

بالمختصر، إنّ البنى الأولية للقرابة هي في الأساس مأخوذة من النظام التصنيفي للقرابة، أي الزواج الداخلي، والزواج الاغترابي، والقرابة المتقاطعة والتنظيم المزدوج ونظام تبادل الهدايا الذي وفر الرابط الإسمنتي لوحدات البناء هذهِ، لتجتمع معًا في شبكة العشائر والتآخيات المكونة للقبائل. هذهِ البنى وتسلسلها التطوّري قد تحدثت عنها في كتاب تطوّر المرأة، والذي أوضحت فيه أنّها كلها تعود في الأساس إلى عهد العشيرة الأمومية أو المجتمع الأمومي.

لدى ليفي شتراوس وجهة نظر مختلفة تمامًا. على الرغم من أنّه يحسب له إعادة فحص كل هذهِ النظم التي تمّ إهمالها إلى حد كبير لعدة أجيال. إلّا أنّه لا يشير ولو بإشارة واحدة في كتابه للعشيرة الأمومية، إضافة لرفضه المذهب التاريخي، تجده ينظر إلى هذهِ النظم من خلال موشور مؤسسات المجتمع الأبوي الحديث. إنّه لا ينظر إلى القرابة الأمومية على أنّها بقايا لعصر أمومي بل يعتبرها مجرّد نظم عشوائية وجدت مع النظام الأبوي، وظلت تابعة له على الدوام. وهذا يتوافق مع موقفه الأساسي الذي يرى أنّ الأسرة الأبوية أزلية، ولم يكن من وجود للنظام الأمومي على الإطلاق.

وبعد رفضه لفكرة العشيرة الأمومية، يذهب شتراوس لإنشاء تفسير غريب خاص به للبنى الأولية للقرابة. يبتدئ شتراوس بالعائلة الأبوية وزواج الاقتران والأقارب. واجهته في تفسيره من الصعوبات، فهو لا يزال إلى الآن يجادل بخصوص نقطة انطلاق بنيانه.

التعريف الأولي الذي يضعه لما يعنيه بالبنى الأساسية يظهر في الفقرات الأولى من مقدمته للطبعة الأولى وهو تعريف غامض للغاية ومتشابك إلى درجة تجعله وبعد ثمانية عشر عامًا (1967) يصدر طبعته الثانية مع شعور أنّه ملزم بالرد على منتقديه حول هذا التعريف وغيره من المستغلقات ليوضح الأمور أكثر في طبعته الثانية.

ثم عاد ليغامر مؤخرًا من خلال مقال عنوانه «تأملات في القرابة الذرية» منشور في العام 1973 في عدد تموز -أيلول من مجلة L'Homme [21] الأنثروبولوجية التي تصدر في باريس. يناقش ليفي شتراوس في المقال ما يدعوه «ذرة القرابة» (kinship of Atom). ويقدّم لنا أولاً النسخة التي عرضها في مؤتمر الأنثروبولوجيا واللغويات في بلومنجتون، إنديانا عام 1952 بالقول: «العنصر الحقيقي للهيكل الأولي للقرابة هو ذرة القرابة التي تتكون من زوج، وزوجة وطفل وممثل من المجموعة التي استلم فيها الزوج الزوجة».

من هو هذا «الممثل» الوهمي الذي لم يُذكر اسمه والذي أعطى المرأة للزوج؟ لو افترضنا أنّه هو أخ الزوجة والذي قيل أنّه سلم أخته أو ابنة أخته للزواج، ففي هذهِ الحال تكون هذهِ الشخصية الذكورية من عشيرة الأم، وقد تمّت إضافة أخ الأم إلى الذرة الأبوية في عائلة الأب -الأم -الطفل.

في النسخة اللاحقة الصادرة في عام 1973، يتوسع المكون الذكري للعائلة الذرية، فالنظام الآن نظام رباعي الزوايا (system Quadrangular) من العلاقات بين الأخ والأخت، والزوج والزوجة والأب والأم والخال وابن الأخ أو ابن الأخت. يبرز غياب الأم في هذهِ الذرة المسيطر عليها ذكوريًا من قبل الأخ -الزوج -الابن -الخال -ابن الخال أو ابن العم، وزوجة وأخت ألقيتا في الوسط. هذا في رأيه هو أبسط البنى والتي يمكن لأي أحد الحصول عليه. هو بسيط بالفعل إلى درجة السخافة. يقوم شتراوس بربط فئات القرابة في العشيرة الأمومية بعد أن يسلخها من سياقها التاريخي، ليضعها مع حلقة الأقارب في العائلة الأبوية الحديثة.

لا ينظر ليفي شتراوس بالنظر لأخ الأم أو الخال، على أساس كونه شخصية تاريخية من فترة قديمة عندما كان الخال مسؤولاً عن أبناء أخته، قبل أن تظهر العائلة الأبوية للوجود. في كتابه الأنثروبولوجيا البنيوية يسخر من سيدني هارتلاند (Hartland Sydney .E) الذي كان إنجازه الأبرز إظهار الدور الرئيسي الذي لعبه الخال، في مرتبة تحل ثانيًا بعد الأمهات أنفسهن. إنّه يماشي

الخط الرسمي للأنثروبولوجيا اليوم ويرفض هارتلاند كما يرفض أفكار باقي التطوّريين، الذين فسروا أهمية الخال على أنّه من بقايا الانتساب للأم. بالنسبة إلى ليفي شتراوس «يقوم هذا التفسير على أساس تكهنات بحتة، وهو في الواقع بعيد الإحتمال في ضوء الأمثلة الأوربية». (16)

وفي وقوفه ضد هارتلاند يصفق ليفي شتراوس للوي و«نقده الذي لا يرحم الميتافيزيقيا التطوّرية». وفقًا للوي إنّ المكانة البارزة للخال «لا يمكن تفسيرها كنتيجة أو أثر للقرابة الأمومية النسب». (17) وبأخذ هذهِ النقطة من لوي، يحول ليفي شتراوس رجال القبائل هؤلاء إلى إخوة، وأعمام (أو أخوال) وأبناء أخ، مضيفًا إياهم إلى قرابة الأب -الابن الذرية للعائلة الأبوية.

جنبًا إلى جنب مع اختزاله فئات القرابة العشائرية ليجعلهم أقارب للعائلة، إنّ ليفي شتراوس لا يجزع من تفسيره الخاطئ لمصارده، وبالذات كتابات العلماء الرواد. أحد زملائه وهو إ.آر. ليش (Leach .R.E) يكتب: «أنا ملزم بذكر أنّ ليفي شتراوس كان غالبًا ما يسيء فهم مصادره على نحو خطير ومن المهم بالذات توضيح أنّ سوء الفهم هذا هو نتاج إهمال لا يمكن عذره». (18)

أيًّا كان مصدر سوء الفهم سواء من الإهمال أو الحسابات الخاطئة فإنّ ليفي شتراوس لا يسيء تفسير مصادره فحسب، لكن يقوم كذلك بإعطاء ترجمات مضللة للمصطلحات البدائية. مثال على ذلك يمكن إيجاده في كتابه «الطوطمية» حيث يكتب أنّ مصطلح (Ototeman) الذي تستخدمه الأوجيبيا[22] هو من كلمة الطوطم في لغة الغونكين. ويقول أنّها تعبير يعني «قريبي». (19)

هذهِ الترجمة عامة للغاية، يمكن تطبيقها على علاقات العائلة الحديثة كما العلاقات العشائرية القديمة. في الحقيقة هذا المصطلح هو من مصطلحات القرابة التصنيفية الذي لا ينطبق سوى على نظام قرابة العشائر الأمومية. لقد ترجم بدقة أكبر من قِبَل المختصين إلى «قرابة الأخ وأخته» أو «عشيرته» مما يعني القرابة من الخط الأنثوي للنسب.

ومع هذا فإنّ هذا التفسير المغلوط من قبل شتراوس هو مثال بسيط على أخطاء أكبر تقود كلها إلى نهاية واحدة: التغطية على الأسبقية التاريخية لنظام العشيرة الأمومي، وبالتالي الدور القيادي الذي لعبته النساء. وهذا واضح من خلال تفسيرات ليفي شتراوس المشوهة أحادية الجانب لزواج أبناء القرابة المتقاطعة على أنه ليس أكثر من «تبادل للأخوات».

زواج الأقارب المتقاطعين وتبادل الإخوة

ما يدعى بزواج «القرابة المتقاطعة» كان لغزًا منذ عهد اكتشافه. وفقًا للنظام التصنيفي للقرابة هناك نوعان من الأقارب من أبناء العم وأبناء الخال: النوع الأول هم من القرابة المتوازية، والنوع الآخر من القرابة المتقاطعة. وكلا الفئتين لا تشابهان أي شيء في نظامنا الحالي، حيث أبناء العم وأبناء الخال مرتبطون وراثيًا بعائلة محددة وفقًا لدرجة القرابة. أي أبناء العم والخال من الدرجة الأولى، والثانية وهكذا إلى الأقارب الأبعد.

بموجب قوانين النظام التصنيفي فإنّ الأقارب المتوازيين ممنوع عليهم الزواج بالضبط كالإخوة والأخوات. يتوجب على الإخوة والأخوات وأبناء القرابة المتوازية أن يجدوا شريكهم من بين أبناء قرابتهم المتقاطعة على الجانب الآخر من التنظيم المزدوج. هذا محير، فكما يتساءل بعض علماء الأنثروبولوجيا «ما سبب زواج القرابة المتقاطعة؟» وآخرون تساءلوا «لماذا هذا التنظيم المزدوج؟» لكن هذهِ طريقة أخرى لصياغة التساؤل نفسه. حتى الباحثين الرواد كانوا عاجزين عن توفير إجابة كاملة عن هذا اللغز.

ومع أنّ ليفي شتراوس يشعر بذات الحيرة. إلّا أنّه يزعم أنّ بوسعه الإجابة عن هذا السؤال عن طريق إعادة فحص نظم العشيرة الأمومية من خلال روابط العائلة اليوم. بالنسبة إلى شتراوس إنّ كلًّا من أبناء القرابة المتقاطعة والمتوازية لا يختلفان بشيء عن أبناء العم وأبناء الخال من الدرجة الأولى في أيامنا هذهِ. إنّه يكتب في الصفحة 166 من كتابه البنى الأولية للقربى أنّ «نظام بطني العشيرة يقسم كل أبناء عم وأبناء خال الدرجة الأولى إلى متقاطعين ومتوازيين». [20]

إلّا أنّه يرفض الاعتراف بأنّ نظام بطني العشيرة أو التنظيم المزدوج يعودان للعصر الأمومي كما يعتبران غالبًا. كيف لعلاقات العائلة الحديثة و«أبناء عم وخال من الدرجة الأولى» أن تنقسم بواسطة النظم القديمة لمتوازية ومتقاطعة وهما مصطلحان لا يتواجدان حتى في قواميسنا اليوم؟

بعيدًا عن إعطاء أي إجابة وافية يشكك شتراوس بالسجل التاريخي، لأنّه لا يزال مجرّد نسخة مخادعة من «مسلمات» علماء النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. إنّه يكتب: «يمكن تلخيص تلك المسلمات كالتالي. النظم البشرية لها أصلان لا ثالث لهما إمّا أن

يكون لها أصل تاريخي أو أن تكون لا عقلانية، أو كما في حال التشريعات إمّا عرضية أو مقصودة». [21] هذا تزييف للآراء الحقيقية للرواد أو «مسلماتهم».

إنّ الباحثين الأوائل الذين اكتشفوا اتحاد أبناء القرابة المتقاطعة لم يقتطعوها من سياقها التاريخي. لقد قدموا نقطة الانطلاق للكشف عن معنى هذا الاتحاد وأصله. إحدى إنجازات ادوارد تايلور (Tylor .B Edward) هي صياغته لمصطلح «القرابة المتقاطعة «الذي يدل على أنّه كان نظامًا مختلفًا جذريًا عن نظام الأقارب الحالي. لقد قام كذلك بالوصل بين زواج القرابة المتقاطعة والتنظيم المزدوج، مع القول بأنّ على الرجل أن لا يتزوج من امرأة من نسيجه (veve own his) أو عشيرته الأمومية. بل يتوجب عليه الزواج من زوجة من الجانب الآخر من العشيرة الأمومية.

لقد كان تايلور من أوائل من أشاروا بشكل صحيح إلى السبب الرئيسي للتنظيم المزدوج واتحاد الأقارب المتقاطعين. لقد سلك طريقًا مختلفًا عن أولئك الذين آمنوا أنّه تمّ تنظيمه فقط لكبح المشاع الجنسي وزواج المحارم بين الإخوة والأخوات. لقد حدّد تايلور أنّ هذهِ النظم ليس لها ارتباط قوي بالجنس أو الزواج بل بالمشاكل الناجمة من المجموعات العدائية من الرجال المحاربين لبعضهم باستمرار.

هذا هو الأساس لتصريحه الذي يتم تكراره عن أن الرجال كانوا في ذلك العهد لا غرض لهم سوى» التزاوج أو القتال» إلّا أنّ ذلك لا يفسر سبب صراع الرجال البدائيين مع بعضهم البعض والدور الذي لعبته النساء في خلق الاتحادات التي جمعت الرجال العدائين مع بعضهم البعض ضمن علاقات أخوية سلمية.

الجهل بالموت الطبيعي كان أساس القتال بين الرجال البدائيين، مثلما لم يكن الأشخاص البدائيون يدركون كيف يتكون الأطفال، فهم لم يعرفوا كذلك الحقيقة البيولوجيّة للموت. لقد آمنوا أنّ كل من مات قد تمّ قتله بواسطة عدو. وبتطبيق المصطلحات البدائية كان أي شخص من غير ذوي القربى هو عدو. وبموجب «رابطة الدم» التي تربط ذوي القربى ببعضهم، كان الغريب هو الشخص الذي جلب الموت للمجتمع ويتوجب معاقبته.

لقد أدى هذا إلى ما عُرف باسم «الانتقام للدم» والذي يشار إليه أيضاً «عداوة الدم». في الصراعات والرد عليها، يسعى كل جانب للقيام بأعمال انتقامية من الجانب الآخر من أجل إرضاء

«دين الدم» وكما وصف ذلك تايلور كان المنتقم للدم يقوم بواجبه فقط لإنقاذ شعبه من الهلاك بسبب مواثيق الدم». [22]

لقد أوجدت نساء العشائر الأمومية الحل عن طريق معاهدات السلام المعقودة بين المجاميع، تمّ إنشاء إتحاد القرابة المتقاطعة والذي أدخل الرجال في علاقات أخوية مع الرجال الآخرين الذين صاروا أقاربه المتقاطعين أو إخوته في القانون (law- in- brothers) وقد تحول هذا بدوره إلى علاقات تزاوج سلمية بين الذكور والإناث من القرابة المتقاطعة على جانبي العشيرة.

وبما أنّ الموت استمر، فإنّ العداوة والتشكيك القديم غالبًا ما تسببا بإعادة إشعال الصراع وكسر التحالفات باستمرار، وهذا يعلل العداوة المتداخلة مع العلاقات الأخوية بين الأقارب المتقاطعن الذكور. وهذا يفسر كذلك لم قد تقول نساء تلك المرحلة «سنتزوج أبناء أقاربنا المتقاطعين» أو «نتزوج أعدائنا» ومع هذا فقد تطورت القرابة المتقاطعة على حساب العداوة.

وكما يلاحظ تايلور:

«القبائل المتزاوجة داخليًا ورغم شجاراتها وصراعاتها تظل مرتبطة ببعضها في مجتمع كامل يربط بينها بنظام القرابة والتقارب، وخصوصًا بفضل صانعات السلام من النساء اللواتي احتفظن بموقعهن في عشيرة كأخوات وفي العشيرة الأخرى كزوجات، فإنّهنّ يملن لكبح العداوات قبل أن تنشأ، وشفاء تلك العداوات متى ما نشأت». [23]

وهكذا فإنّ النظر إلى نظام القرابة المتقاطعة على أنّه ببساطة زواج داخلي بين الرجال والنساء هو نظر إلى جانب واحد منه فقط. ففي الجانب الأساسي الثاني يمثل هذا الزواج تغيرًا جذريًا في العلاقة بين الرجال. لقد تمّ تحويل الرجال الغرباء والأعداء من خلال اتحاد القرابة المتقاطعة إلى فئة جديدة من الأقارب والأصدقاء. وهو افتتاح لعلاقات التزاوج بين الرجال والنساء.

يأخذ ليفي شتراوس جانبًا واحدًا فقط من جوانب القرابة المتقاطعة وهو اتفاقية الزواج الداخلي. وفق هذه النظرة الأحادية يقوم بإنشاء الثيمة الأساسية لكتابه. وهوالتلاعب التجاري الدائم بالنساء من قبل الرجال عن طريق «تبادل الأخوات». في الحقيقة بما أنّ نظام اتحاد القرابة المتقاطعة كان في الأساس تبادلاً للعلاقات الأخوية بين الرجال، فقد كان نظام «تبادل إخوة» أكثر من كونه نظام «تبادل أخوات».

شهادة أخرى على طبيعة هذا «التبادل» هو أنّه عندما يحصل التبادل الأول بين الأقارب المتقاطعين –والذين يعيشون في أماكن متباعدة - ينتقل الرجال لا النساء. فيترك الرجل عشيرته الأمومية ليصير «زوجًا زائرًا» في العشيرة الأمومية لزوجته. وهذا أقدم أشكال الاقتران أو الزواج ويسمّى «زواج السكن الأمومي» (marriage matrilocal).

هذهِ الحقائق المهمة لاتظهر في كتاب ليفي شتراوس. إنّه يبدو غير مدرك لحجم نظام الانتقام للدم، والذي أبقى الرجال في خلاف مع بعضهم البعض، ويشير إليه فقط بشكل سطحي على أنّه «انتقام» بين الرجال كأفراد. وفقًا لوجهة نظره المتحيزة ذكوريًا، لطالما كان الرجال مهيمنين على النساء وقاموا بالمتاجرة بالأخوات وبنات الأخوات. يقول شتراوس:

«الهيكلية الأساسية لزواج القرابة المتقاطعة يعتمد على ما يمكن أن ندعوه بالتشكيلة الرباعية الأساسية الإخوة والأخوات في الجيل الأكبر والأولاد والبنات في الجيل الأصغر أي رجلين وامرأتين، رجل صاحب دائن والآخر مدين، وامرأة تمّ أخذها وامرأة تمّ إعطائها». [24]

بالنسبة إلى شتراوس إنّ الدين ليس «دين دم» يتكبده الرجال من خلال نظام انتقامهم للدم. إنّه يرسمه على هيئة صفقة زواج تعقد بنفس معنى مسك الدفاتر الحديث. حيث الدين والربح كما هو الحال في المنتجات التسويقية إلّا أنّ المنتج في هذهِ الحالة هو النساء.

عالمة الأنثروبولوجيا إليانور لياكوك (Leacock Eleanor) في انتقادها العميق للتمركز الذكوري لدى ليفي شتراوس، تظهر عبثية تطبيق فكرته النمطية الجاهزة لتبادل الأخوات في تفسير مجتمعات السكنى مع عشيرة الزوجة والمجتمعات الأمومية المساواتية. فكما تقول:

«مصطلح تبادل النساء يشوه بنية المجتمعات المساواتية، إذ يتناقض الحديث عن النساء باعتبارهن «أشياء» للتبادل بشدة مع واقع هذهِ المجتمعات. النساء في هذهِ المجتمعات كائنات مستقلة بذاتها، بالتوافق مع التقسيم الجنسي للعمل، إنّهنّ مقايضات يقمن بمبادلة أعمالهن ومنتجاتهن مع الرجال ومع النساء الأخريات... تحاكي صياغة ليفي شتراوس التاريخ والتغيرات الرئيسة التي حدثت في شكل الأسرة وشكل العلاقات بين النساء والرجال». [25]

إلا أنّ ليفي شتراوس لا يعترف بالتكافؤ في المجتمع البدائي أكثر من اعترافه ببنيته الاقتصادية الشيوعية. إنّه مستاء من الباحثين الأوائل الذين برغم تفشي التمييز الجنسي ضد النساء

والذي ساد في القرن التاسع عشر لم يقوموا بإخفاء مكتشفاتهم سواء عن شيوعية المجتمع البدائي أو المكانة المحترمة للنساء فيه. لذا يشير إلى فريزر والذي بدوره كان قد قدّم بعض التصريحات أحادية الجانب والمفتقرة للحكمة عن تبادل الأخوات، وفي توبيخه لفريزر وتمسكه بمذهبه التطوّري. يكتب بنقد لاذع: «ما نعتبره نحن وسيلة للهرب من التاريخ الثقافي يحاول هو تفسيره على أنّه تاريخ ثقافي». (26)

في الواقع إنّ ليفي شتراوس في محاولاته «للهرب من التاريخ» –والذي لا يهرب منه أي شيء أو أي شخص - ينشر أطروحته المضادة للنساء ويحاول دفن نظام العشيرة الأمومي تحت جبل من التفسيرات الخاطئة «أبوية النسب».

الخط الأبوي للانتساب في العشيرة الأمومية

على الرغم من أنّ ليفي شتراوس لا يذكر ولو لمرة واحدة المجتمع الأمومي (أنها كلمة قذرة في أغلب الحلقات الأكاديمية اليوم) إلّا أنّه لا يستطيع تجاهل نظام الانتساب للأم في القرابة. في الواقع إنّه لأمر يصعب فعله، بما أنّ أنظمة العشائر الأمومية لا تزال باقية ومقاومة في بعض المناطق حتى يومنا هذا. لكنه ينكر أي تعاقب تاريخي من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي.

وهو لا يعتبر التسلسل التطوّري «وهمًا بصريًا» من قبل الباحثين الأوائل فحسب، لكنه يؤكد كذلك على أنّ «أي جماعة بشرية تستطيع في غضون قرون أن تطوّر تناوبًا في خصائص النسب الأمومي أو النسب الأبوي من دون أن تتأثر أكثر العناصر الأساسية لهذِهِ النظم». (27)

هذا نموذج لطريقة ليفي شتراوس في خلط أنصاف الحقائق بالأخطاء مع التعتيم على المواضيع المهمة. صحيح أن القرابة أبوية النسب لم تغير البنية الأساسية لنظام العشيرة الأمومي، لكن هذا بسبب أن النظام الأبوي ولد في ظل النظام الأمومي وتم استيعابه بتصنيف جديد. لكن من الخطأ القول كما يقول أنّ أي مجتمع بشري يمكنه التقلب ذهابًا وإيابًا بعشوائية بين أنظمة القرابة.

محاولة إخفاء أسبقية نظام القرابة الأمومية تتوافق مع رفض فكرة المجتمع الأمومي. مع أنّ السجلات تبين بوضوح أنّ القرابة الأبوية (تميز العلاقة الأبوية بين طفل الزوجة وزوجها) قد حدثت في وقت لاحق بعد القرابة الأمومية، وأن التغير من شكل إلى آخر كان دومًا تحولاً من الأمومية إلى

الأبوية ولم يحدث العكس أبدًا [28]. هذا التسلسل التاريخ في الواقع يوفر لنا نقطة البداية لحل بعض المشاكل المستمرة في نظام القرابة أبوي الانتساب.

لقد تطوّر النسب الأبوي من تحالف زواج القرابة المتقاطعة. عندما بدء أبناء القرابة المتقاطعة بالتزاوج. في البدء كان الذكر من القرابة المتقاطعة هو «الزوج الزائر أو الزوج النزيل» في مقر عشيرة زوجته؛ وقد كان هذا يعرف بزواج السكن الأمومي. وبسبب كونه ليس من الأقارب إلى حد ما، كان غريبًا إلى حد ما في عشيرة زوجته، وكان يشار إليه بصفة الغريب أو الأجنبي.

وفي هذا الوقت بدأت الزوجة كذلك بترك عشيرتها الأم والانتقال للسكن مع عشيرة الزوج، وصار هذا الزواج زواج السكن الأبوي (marriage Patrilocal). وفي كلا الحالتين كان تغيير محل الإقامة يدوم ما دام الزواج، والذي غالبًا ما كان قصير الأمد. ومن بعدها يعود الشريكان إلى عشيرتهما. إذا ما استمر الزواج، غالبّا ما ينتقل الزوجان باستمرار بين العشيريتين، والعيش لبعض الوقت مع عشيرة الزوجة وبعض الوقت مع عشيرة الزوج.

إنّ مصطلح زواج السكن الأبوي يؤدي إلى سوء فهم عميق من جانب العديد من الأنثربوولوجيين الذين يخطئون الظن بالاعتقاد أنّ عشيرة الزوج مختلفة نوعًا ما، وخارج نظام العشيرة الأمومي. وهذا بعيد كل البعد عن حقيقة أنّه أينما كان سكن الزوجة سواء مع زوجها في عشيرته أو سكنها مع عشيرتها هي وزوجها، فكلا السكنين هما سكن أمومي وكلا العشيرتين هما من نظام العشيرة الأمومي.

وقد حدث نفس الخطأ في موضوع قرابة النسب الأبوي. فكرة مغلوطة نشأت بين بعض علماء الأنثروبولوجيا تقول أنّه مثلما كانت القرابة الأمومية يتم تتبعها من خلال خط الأم، فإن القرابة الأبوية يتم تتبعها من خلال خط الأب. لقد بدت العشيرة الأبوية النسب مختلفة إلى حد ما عن العشيرة أمومية النسب. وهذا كان خطأً جوهريًّا كذلك.

في الواقع لم يكن هناك ما يسمى بالعشيرة الأبوية. لقد كانت كل العشائر أمومية في بنيتها وتنتمي لنظام العشيرة الأمومية. يمكننا الحديث عن العشيرة الأبوية فقط عند الحديث عن العلاقات الأبوية النسب بين العشائر الأمومية المنفصلة.

لذا فإنّ المرأة التي تتزوج ابن عمها او ابن خالها المتقاطع يتمّ اعتبارها «أبًا» لطفلها، وتصبح عشيرتها الأمومية هي العشيرة الأبوية للطفل. وبالمثل فإن أخت الزوج، الموجودة في عشيرة الزوجة تعتبر أبًا لطفلها وعشيرتها الأمومية الأصلية هي العشيرة الأبوية لطفلها، مثل أخوها بالضبط. هذا هو تأثير النسب الأبوي الذي يربط بنية الانتساب الأمومي.

لكن هناك ما هو أكثر من ذلك. إنّ الاقرار بالزوج كأب لطفل زوجته، لم يعني أن ينتسب الطفل إليه نسبًا أبويًا. واحد من أخطر الأخطاء التي ارتكبت في الأنثروبولوجيا هو الافتراض بأنّه مادام هناك اعتراف بالقرابة الأبوية فهناك انتساب أبوي. لم يكن الوضع كذلك فالانتساب الذكري كان من خلال فرع إخوة الأم. واستمر هذا حتى بعد الاعتراف بالقرابة الأبوية.

هذهِ الأطروحة عن الانتساب الذكري الأصلي عبر الخال، مثلت انتقالة في حل أكثر المشاكل تعقيدًا في القرابة الأبوية، وقد طرحت للمرة الأولى في كتاب تطوّر المرأة. وهو واحد من الأشياء الأخرى التي تشرح استمرار المكانة المتفوقة للخال على زوج الأم حتى بعد تمييز علاقة النسب الأبوي. وهو يكشف أيضًا عن مصدر الخصومات والنزاعات بين إخوة الزوجة والزوج.

هذهِ النزاعات تطورت بسبب أنّ القرابة الأمومية كانت «قرابة دم» وربطتهم برابط دم. بينما استبعدت القرابة الأبوية. مما جعل من الصعب للغاية تغيير خط الانتساب من إخوة الأم إلى خط الأب. لأن رابطة الدم كانت تنشد الانتقام متى ما حدث أذى أو موت للأقارب الأموميين. لم يكن تحالف القرابة المتقاطعة ولا تمييز القرابة الأمومية بقادر على منع تلك النزاعات بين الأقارب الأمومين والغرباء من غير الأقارب والأعداء. كان على الرجال دفع «دين الدم».

هذهِ النزاعات بين الإخوة والأزواج غزت العائلة الزوجية الصغيرة، والتي أصبحت عائلة منقسمة. والرجال الذين كانوا يتصارعون مع بعضهم من خلال الثأر للدم كانوا يقومون بوظائف أبوة مضاعفة لأطفال العائلة؛ من جهة كان الأخ هو «الأب» السابق لأطفال أخته، وعلى الجانب الآخر صار هو أبًا لأبناء زوجته. لقد تسبب هذا في توترات ومشاكل لا تطاق داخل الأسرة وداخل المجتمع بالعموم.

لذا صار من البديهي التخلص من نظام القرابة الأمومي أحادي الجانب وواجبات «الدم» للقضاء على فكرة الخال، وتغيير خط الانتساب إلى خط الأب ليتوافق هذا مع الاعتراف بالقرابة

الأبوية. صارت «الأسرة المنقسمة» موحدة حاليًا» ما إن انتقلت للانتساب لأب واحد. الكيفية التي تمّ فيها إنجاز ذلك، من خلال مأساة دموية وتضحيات أولاً ومن ثم من خلال صعود الملكية الأبوية تمّ تبيانها في كتاب تطوّر المرأة. نفس عملية القضاء على إخوة الأم وولادة العائلة الأبوية قضت على نظام العشيرة الأمومي، واستبدلته بنظام اجتماعي جديد كليا، وهو النظام الأبوي الطبقي.

لقد تصارع العلماء الأوائل مع المشاكل الصعبة للغاية لنظام القرابة المتغير، وقاموا بخطوات مهمة على الرغم من أخطائهم، لكن بالتخلي عن مذهبهم التطوّري تزايدت هذهِ الأخطاء وتجذرت بواسطة الأنثروبولوجيين المعاديين للمذهب التاريخي. لقد قاموا بوصف نظام العشيرة الأبوية كما لو كان نظامًا منفصلاً تمامًا عن العشيرة الأمومية. ثم ركزوا فقط على جانب العشيرة الأبوية إلى حد أن صار من غير الممكن التفريق بين العشيرة الأبوية والعائلة الأبوية. شيئًا فشيئًا تمت إزاحة العشيرة الأمومية من الصورة ليحل محلها العائلة الأبوية والانتساب الأبوي، وزواج السكن الأبوي، والإقامة الأبوية المسكن لتصبح واسعة الانتشار، مع إشارات غامضة قليلة لتقليد غير واضح وغير مهم يسمى النظام الأمومي للقرابة والانتساب.

هياكل ليفي شتراوس الأولية للقرابة تجمع كل هذهِ الأخطاء بمنطق غريب. برفضه للفترة العتيقة من التاريخ ورفضه لنظام العشيرة الأمومية،لا يفهم شتراوس أنّ فئات العشيرة الأكبر لعلاقات القرابة لا يمكن حشرها في الحلقة الضيقة من أقارب عائلة الأب. إنّه يتعثر في محاولة شرح الظاهرة المحيرة والتي لا تتناسب مع أبدية العائلة الأبوية.

على سبيل المثال، تجده يأخذ صيغة مبكرة «زواج الرجل من ابنة خاله» (وهي طريقة خرقاء لوصف زواج القرابة المتقاطعة) ويحطمه بدمجه مع ظاهرة غير معروفة وهي «زواج ابنة العمة وزواج الأقارب الأبويين»... إلخ. لقد تمادى كثيرًا في هذهِ الأمور إلى درجة إحراجه لبعض زملائه. ينتمي زواج القرابة المتقاطعة إلى نظام العشيرة الأمومي وهو أمر موجود قبل ظهور الأب وأخت الأب (العمة) إلى حيز الوجود في التاريخ.

مرة أخرى في التساؤل عن زواج السكن الأبوي يرتبك ليفي شتراوس من حقيقة أن الانتساب للأم ممكن أن يكون مرافقًا للسكن الأبوي... الزوج غريب، «رجل من الخارج» وهو أحيانًا عدو- ومع هذا تذهب المرأة للعيش معه في قريته وتحمل أطفالاً لنْ يكونوا أطفاله. الأسرة

الزوجية محطمة. كيف للعقل أن يتصور مثل هذا الموقف؟ كيف تمّ ابتكار مثل هذهِ الحالة وترسيخها؟ [29]

إنّ أجابته مميزة لوجهة نظره المتحيزة ذكوريًا. إنّه يكتب:

لا يمكن فهم ذلك من دون رؤية نتائج الصراع المستمر بين المجموعة التي أعطت المرأة والمجموعة التي أخذتها. كل مجموعة يكون نصرها وفقًا لنظامها الذي تمارسه سواء كان نظام انتساب أبوي أو أمومي. لا تمثل المرأة إلا رمزًا لذريتها. النسب الأمومي هو سلطة والداها أو أخوها الممتدة في قرية إخوتهم في القانون. [30]

بعيدًا عن مفاهيمه المشوهة الأخرى، يرفض ليفي شتراوس فحص الأسباب الحقيقية للصراعات بين مجاميع الرجال. أي متطلبات «رابطة الدم» و «دين الدم». إنّه يفضل النظر للنساء على أساس أنّهنّ أشياء أو ممتلكات، وهنّ سبب الصراعات. إنّه يعود لنفس فكرة الآخرين الخاطئة القائلة بأنّ النساء لطالما كنّ تحت سلطان الرجال؛ إن لم تكن المرأة تحت هيمنة والدها فستكون تحت هيمنة إخوتها. حتى إخوة الأم –الذين كانوا في المرتبة الثانية في السلطة بعد الأمهات والأخوات - سلبهم تاريخهم وحشرهم في سلطان الذكر الأبدي على النساء.

على الرغم من عدم تعاطف ليفي شتراوس مع المذهب التاريخي، إلّا أنّه يفضل أن لا يعلن ذلك بوضوح بل يحوم حوله، على سبيل المثال، تجده يمثل بنياته الثلاثة للزواج كالتالي:

الزواج الثنائي الجوانب (marriage Bilateral).

الزواج الأبوي الجانب (marriage Patrilateral).

الزواج الأمومي الجانب (marriage Matrilateral).

إنّه يعرب عن قلقه من أنّ هذهِ الترتيبات قد تؤخذ بتسلسل تاريخي ثم يتساءل بلغة خطابية:

«هل هذهِ الأسبقية المنطقية تتوافق مع امتياز تاريخي؟ وبرفضه لذلك تجده يدعي أنّه قيد نفسه بـ«التحليل البنيوي» فقط. ثم يلقي الأمر إلى التاريخ فيقول: «من واجب المؤرخ الثقافي، التساؤل عن هذا». [31]

إنّ «مؤرخًا تاريخيًّا» كهذا يجب أن يعترف أنّ التسلسل التاريخي موجود. والتقدم قد حدث من زواج السكن الأموي إلى زواج السكن الأبوي. وكلاهما ضمن إطار نظام العشيرة الأمومي، ولا يهم ما يعنيه ليفي شتراوس بمصطلحه الهجين «الزواج الثنائي» فإنّ المرحلة التالية في تطوّر الزواج جاءت بعد التحول الاجتماعي الذي جاء بالعائلة الأبوية إلى حيز الوجود، إلى جانب النظام الأبوي للزواج. تمييز ليفي شتراوس بين العائلة وقرابة العشيرة ليس بأكثر تماسكًا من طريقه تمييزه لأشكال الزواج. إنّه يكتب:

«لوقت طويل اعتقد علماء الاجتماع بوجود فرق بين طبيعة العائلة في المجتمع الحديث، وبين مجاميع القرابة في المجتمعات البدائية، وهي العشائر والتآخيات وبطون العشيرة. تميز العائلة الانتساب من خلال كل من خط الأم وخط الأب، بينما تعترف العشيرة أو بطونها بقرابة خط واحد فقط إمّا خط الأب أو الأم، فيقال عندها أنّ الانتساب أبوي الخط أو أمومي الخط.. النظام الأمومي للانتساب لا يعترف بأي قرابة اجتماعية بين الطفل ووالده، ويكون الأب «زائرًا» أو «رجلاً غريبًا» أو «أجنبيًّا» في عشيرة زوجته التي ينتمي إليها أطفاله، والعكس صحيح في نظام العائلة الأبوية للإنتساب». (32)

ها هنا مجددًا يتمّ خلط الحقيقة بالأخطاء، إذ لا يميز ليفي شتراوس بين القرابة والانتساب، مستخدمًا المصطلحات بطريقة فضفاضة ويبادل بينها. إنّه يقدم خطين أحاديين للانتساب، الخط الأول من خلال الأب والآخر من خلال الأم. ثم يصرح في حديثه عن الانتساب الأمومي، أن لا صلة قرابة يعترف بين الطفل ووالده. والحالة هي «العكس في نظام الانتساب الأبوي».

صحيح بالتأكيد أنه قبل أن تظهر القرابة الأبوية في التاريخ، لم يكن هناك اعتراف بالصلة الأبوية بين الطفل ووالده. لكن في أي مجتمع، مهما كان بدائيًا، ألم يكن هناك اعتراف بوجود القرابة بين الأم وطفلها؟ لا يعطي ليفي شتراوس أي توضيح. بدلاً عن ذلك تجده ينتقل لنقد «كتاب معينين» (لمْ يسميهم) ممن قبلوا بهذِهِ «العادات غير الطبيعية» كما لو كانت «الصورة الحقيقية» ثم ينطلق ليصحح الصورة.

وينتقل بعد ذلك للدفاع عن الاقتراح بأنّ القرابة الأبوية والانتساب الأبوي لطالما كان معترفًا بهما. على الرغم من أنّ هذا يتناقض تمامًا مع تصريحه السابق. إنّه يكتب: «نعرف اليوم أنّ المجتمعات الأمومية مثل الهوبي Hopi [23] يأخذون في الاعتبار الأب وخطه، وهذا يحدث في معظم

الحالات»[33] ثم الاستدلال بذلك على أن العائلة والقرابة ثنائية الاتجاه لطالما وجدت. إذا كان ذلك صحيحًا فماذا بشأن الخطان الأحاديان المنفصلان في القرابة والانتساب، كما في خطوط القرابة التي وضعها، خط أبوي وآخر أمومي؟ وباستمرارنا بالمرور على بعض حواراته المتناقضة، نتعلم التالي:

«ما من حدود واضحة للانتساب بين الخط الأحادي unilineal والخط الثنائي bilineal والخط اللامتمايز undifferentiated. كل الأنظمة على درجة من اللاتمايز المنتشر والناتج عن عالمية الأسرة الزوجية. إلى حد ما فإن النظام الأحادي للانتساب قد ميز وجود الخط الآخر. والعكس بالعكس فمن النادر العثور على مثال على الانتساب غير المتميز نهائيًا. مجتمعنا الذي ذهب بعيدًا في هذا الاتجاه (الوراثة تأتي بالتساوي من الأب والأم والمكانة الاجتماعية والنفوذ يؤخذ من كلا الوالدين) مع بقاء الانعطاف نحو الخط الأبوي في اتخاذ اسم العائلة. وليكن ما يكون فأهمية الأنظمة غير المتمايزة للنظرية الأنثروبولوجية لا شكّ فيها». [34]

وبخفة يد يفصل ليفي شتراوس بين خطي الانتساب اللاخطي ودمجهما وتهريبهما إلى نظام العائلة الثنائي للقرابة والانتساب. ويحقق ذلك عن طريق استخدام فئة غير معروفة أنثروبولوجيًا حتى الآن وهي»الانتساب اللامتمايز» (undifferentiated) إنّه لا يخبرنا بدلالة هذا المصطلح. لكنه يكتب في مكان آخر:

من الضروري تحديد نوع الانتساب والذي يمكن أن يكون أحاديًا غير متمايز، (وهنا إما أبوي أو أمومي الخط) أو ثنائي الخط (أي أن كل شخص سيأخذ المرجعية الأبوية والمرجعية الأمومية معاً).[35]

مما يطرح السؤال: كيف لمصطلحه الجديد «اللامتمايز» أن يكون مختلفًا عن مصطلحه القديم «الانتساب الثنائي «إذا كان كلاهما يحسبان الانتساب للأب وللأم؟ هو لا يجيب عن ذلك إلا بعد ثمانية عشر عامًا في تقديمه للطبعة الثانية، وهو يشكو من الانتقادات الموجهة ضده حول هذا التشويش وغيره. وعلى الرغم من كونه قد استشار أكثر من سبعة الاف كتاب ومقال، فهو يكتب:

«قد أكون أشرت إلى أهمية الدراسة الشاملة لما يسمى النظام الثنائي واللامتمايز من أنظمة الانتساب، رغم أني لم أقم بمثل هذهِ الدراسة، إلّا أنّ هذهِ النظم هي أكثر بكثير مما كان يُعتقد عندما

كتبتُ كتابي. من الطبيعي أن يكون هناك تردد كبير جدًا في تضمين هذهِ الأنواع الجديدة، النظم التي صارت ترى أكثر وأكثر كلما كانت قابلة لأن يتم اختزالها في شكل إحادي». (36)

هذا التبرير المشوش لا يخبرنا كذلك بأيّ اختلاف، إن كان موجودًا بين نظامي الانتساب «اللامتمايز»و»الثنائي». لكنه يكشف شيئًا عن الأساليب المرواغة وغير المفهومة في كثير من الأحيان والتي تتخلل كتابه.

هدف ليفي شتراوس في دفن نظم قرابة العشيرة الأمومية داخل بنية العشيرة الأبوية لإدامة أسطورة أنّ المجتمع الأبوي الطبقي والعائلة الأبوية والسيادة الذكرية لطالما وجدوا. إلى جانب كل ذلك هناك التبادل والمتاجرة بالنساء من قبل الرجال. لدعم هذهِ الأطروحة، يقدم «سفاح القربى» الخيالي.

سفاح القربى «الخيالي» لدى ليفي شتراوس

تشترك الفكرة الخيالية لليفي شتراوس عن «سفاح القربى» مع الاعتقاد بأنّ بسبب حيازة الرجال للقوة السياسية والاجتماعية اليوم، فإنّهم يمثلون الجنس المتفوق الذي لطالما سيطر على النساء. يكتب:

بسبب أنّ السلطة السياسية أو ببساطة السلطة الاجتماعية لطالما كانت بيد الرجل ولأن هذهِ الأسبقية الذكورية تظهر باستمرار، فإنّ الذكورية كيفت نفسها لتصير شكلاً أموميًا ثنائي النسب في أغلب المجتمعات البدائية، أو أنّ الذكورية فرضت مثالها على كل جوانب الحياة الاجتماعية، كما هو الحال في المجاميع الأكثر تطورًا. (37)

في الواقع بما أنّ النساء كنّ هنّ المنتجات الأساسيات لضروريات الحياة في فترة العصر الأمومي، فقد امتلكن أعلى السلطات باعتبارهن قائدات للثقافة والمجتمع، وهي حقيقة موثقة بشكل كامل في تطوّر المرأة. ليفي شتراوس الذي لا يتعامل مع اقتصاد المجتمع البدائي، يحاول إثبات أزلية السيادة الذكورية من خلال أطروحته عن «تبادل الأخوات».

مغطياً على حقيقة أن زواج القرابة المتقاطعة كان في الوقت ذاته «تبادل إخوة» كما هو «تبادل للأخوات» يكتب:

«الحقيقة الأساسية هي أن الرجال هم من بادلوا الأخوات وليس العكس» ويضيف» **«علاقة التبادل الكلية لم تنشئ الزواج بين رجل وامرأة، حيث كل طرف يملك شيئًا ويستلم شيئًا، بل كانت علاقة بين مجموعتين من الرجال، والنساء لم يكن أكثر من أرقام، كما لو كانت إحداهن غرضًا يتمّ تبادله، وليست أحد أطراف الشراكة في التبادل»**.[38]

مرة أخرى يتداخل الحقيقي بالزائف. صحيح أنّ الرجال هم وحدهم من كانوا «شركاء» في عمليات التبادل التي كانت تحدث بينهم. وذلك لأنهم هم، لا النساء، من توجب عليهم حل مشكلة العدائية تجاه بعضهم البعض. وهذا ما تمّ حله بجعلهم «شركاءً» في العلاقات التبادلية.

أمّا من جانب الإناث فقد كنّ أبعد ما يكون عن كونهن «أشياء» يتم تبادلها بواسطة الرجال، لقد كانت النساء صانعات لتحالفات التزاوج بين المجاميع بالضبط كما كنّ هنّ من عقد اتفاقيات السلام بين الرجال في المجاميع. وكما يظهر السجل الأنثروبولوجي، فقد كانت النساء لا الرجال من يقدّم «عرض الزواج» وكان العرض مبنيًا على خيار حر. [39]

كيف إذن وصل ليفي شتراوس لاستنتاجه الخاطئ تمامًا؟ نظريته عن تبادل النساء تنبع من التقليد البدائي المعروف باسم «تقديم الهدايا» أو»تبادل الهدايا» وهو يستعيرها من المقالة الشهيرة لمارسيل موس (Mauss Marcel) المعنونة «الهدية» التي نشرت للمرة الأولى باللغة الفرنسية عام 1925 وباللغة الإنجليزية في عام 1967. لكن مرّة أخرى يأخذ ليفي شتراوس بالنظر إلى جانب واحد من جوانب البنية، مخطئًا في تفسير مصادره ليصل إلى الاستنتاج الملائم له، وهو أن النساء لطالما كن أشياء قابلة للتبادل بين أيدي الرجال. فلنفحص تشويه المفاهيم لديه:

أولاً: نظام تبادل الهدايا، أو «التبادلية» كما تدعى كذلك، والذي كان سمة حصرية لفترة نظام العشيرة الأمومية العتيق. النظام الذي تميز بكونه مجتمعًا تعاونيًا، مساواتيًا بمستوى إنتاج منخفض. لم يوجد فيه عنصر البيع والشراء، أو حتى المقايضة المتعادلة؛ هذهِ الممارسات الاقتصادية لم توجد في وقتها. لذلك فإنّ إعطاء الهدايا يمكن أن يسمى نظام «تبادل» ليتميز بوضوح عن نقيضه، وهو النظام الحديث لتبادل السلع، حيث كل ضروريات الحياة يتم بيعها وشراؤها.

ثانيًا: نظام التبادل البدائي نما من الحاجة لحل مشاكل الرجال. وهو التغلب على الخوف والعدائية التي تفصل الرجال الأقارب عن الغرباء والأعداء والجمع بينهم كحلفاء وأصدقاء. وهكذا،

في حين تعتمد التبادلية الحديثة للسلع والتجارة على الملكية الخاصة وتعزيز الفردية، وتنفير الرجال المتحدين عن بعضهم، فإن النظام البدائي لتبادل الهدايا وضع الرجال المتعادين أو المحتملي العداوة ضمن نوع جديد من القرابة وجعلهم أولاد عم وأولاد خال متقاطعين. (40)

عقدت مهرجانات كبيرة لتبادل الهدايا بانتظام، وكل ضروريات الحياة الاجتماعية السلمية كان يتم تبادلها في تلك المهرجانات –من الطعام والجنس إلى الصناعات اليدوية، والملاطفات، والرقص والشعائر. مهرجانات مماثلة كانت تقام في حالات «أحداث الحياة المهمة» كالولادات والموت والزواج واتفاقيات السلام. وكانت تدعى البوتلاش (potlatches)[24] في بعض المناطق والكوروبوريس (corrobborees) في مناطق أخرى. عشائر بأكملها وتآخيات وحتى قبائل كاملة كانت تشارك في هذهِ التجمعات لتأسيس اتحاد أخوي أو التأكيد عليه.

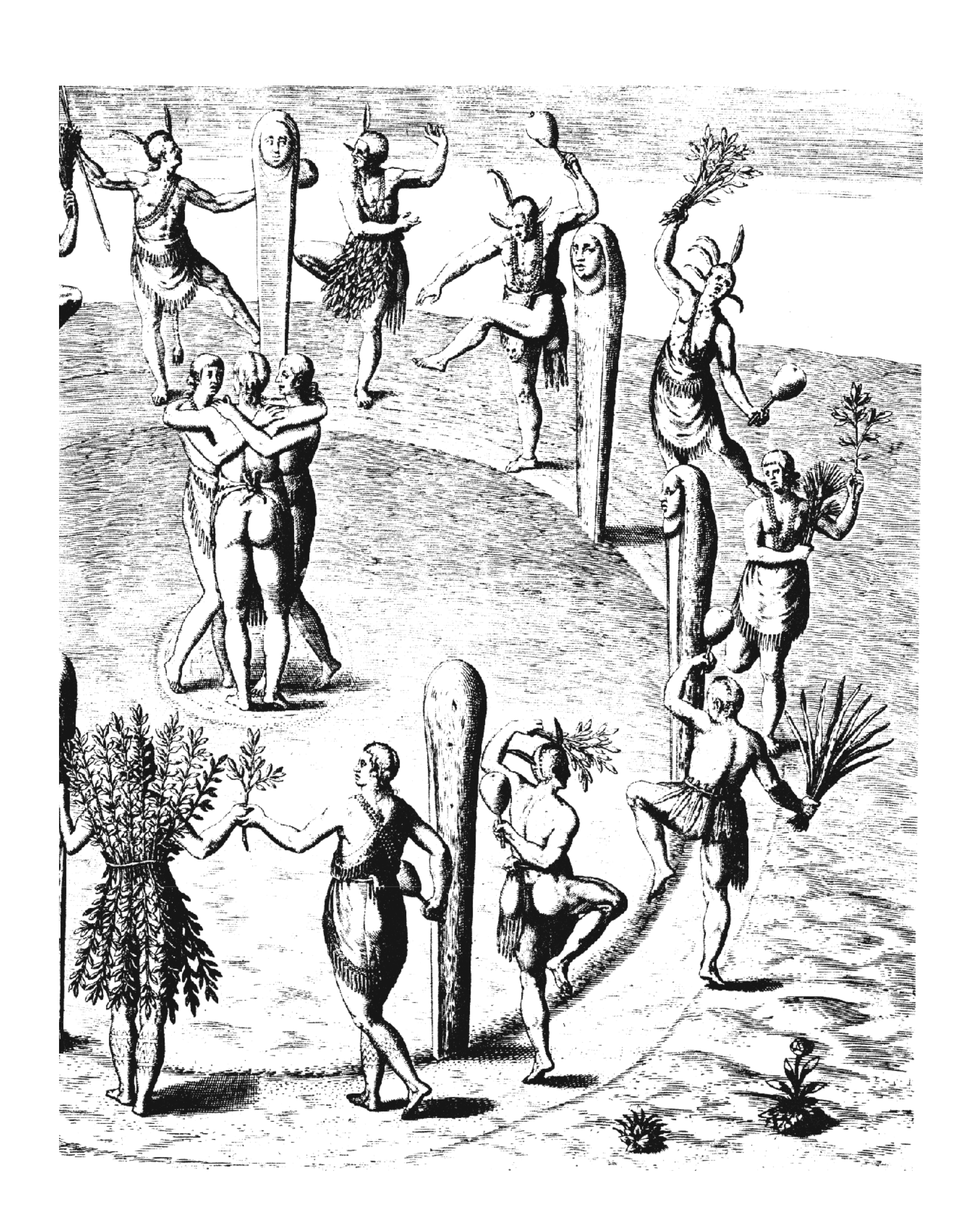
يختزل ليفي شتراوس نظام التبادل القبلي الكبير هذا ليصبح مجرّد رجال أفراد من العائلة يتبادلون النساء في سوق الزواج. إنّه يكتب: رجلان كان لهما دائمًا السلطة على المرأة هما أبوها وأخوها» ويضيف:

«لذلك لدينا حاليًا أربع مخططات ممكنة للتبادلية: تبادل الأخوات من قبل الإخوة، إمّا في الأجيال الأكبر سنًا أو الأصغر سنًا، يقوم الآباء بتبادل البنات، وأخيرًا تبديل الأخت بابنة أو البنت بأخت. علاوة على ذلك يمكن أن تكون هذهِ التبادلات أي أن تتمّ هذهِ المخططات الأربعة في وقت واحد، فالرجل ليس مقيدًا بابنة واحدة أو أخت واحدة، لكنه قادر على الحيازة على مجموعة منهن ولا شيء يمنعهم من التبادل وفق الطرق المختلفة». (41)

بعيدًا عن حقيقة أنّ هذا النوع من الحريم الأبوي لم يتواجد في فترة العشيرة الأمومية، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه: كيف ومتى امتلك الرجال القدرة على المتاجرة بالنساء؟ لقد بين الماديون التاريخيون أن هذهِ السيادة الذكورية بدأت فقط منذ بضعة الآف قليلة من السنين الماضية مع الانقلاب على نظام العشيرة الأمومية بواسطة المجتمع الأبوي الطبقي. لكن لدى ليفي شتراوس استشراف مختلف. إنّه يؤمن أنّ تبادل النساء من قبل الرجال يعود إلى بداية الحياة البشرية (منذ

حوالي مليون سنة مضت). وحدث ذلك من خلال ما يعتبره أكثر قانون أساسي في كل التاريخ تابو سفاح القربى!

«نظرية سفاح القربى» لشرح التابو البدائي، هي نظرية قديمة. سفاح القربى يعرف على أنّه العلاقة الجنسية بين أقرب الأقارب الجينيين. نظرية سفاح القربى هذهِ كانت في أساسها تعتمد على فكرة مغلوطة بأنّ إخوة وأخوات العشيرة كانوا أقرب الأقارب الجينيين مما يجعل التزاوج بينهم ضارًا للنوع. بعد ذلك ومع التقدم المحرز في المعرفة البيولوجيّة لآثار الزواج الداخلي، تمّ تقويض هذهِ الحجة. بالإضافة إلى أنّه قد وجد أنّ القرابة التصنيفية كانت في أغلبيتها الساحقة ليست علاقة تقارب جينية على الإطلاق. مما أزال الأساس البيولوجي لنظرية سفاح القربى.



المهرجان العذري لقبائل الغورنكين

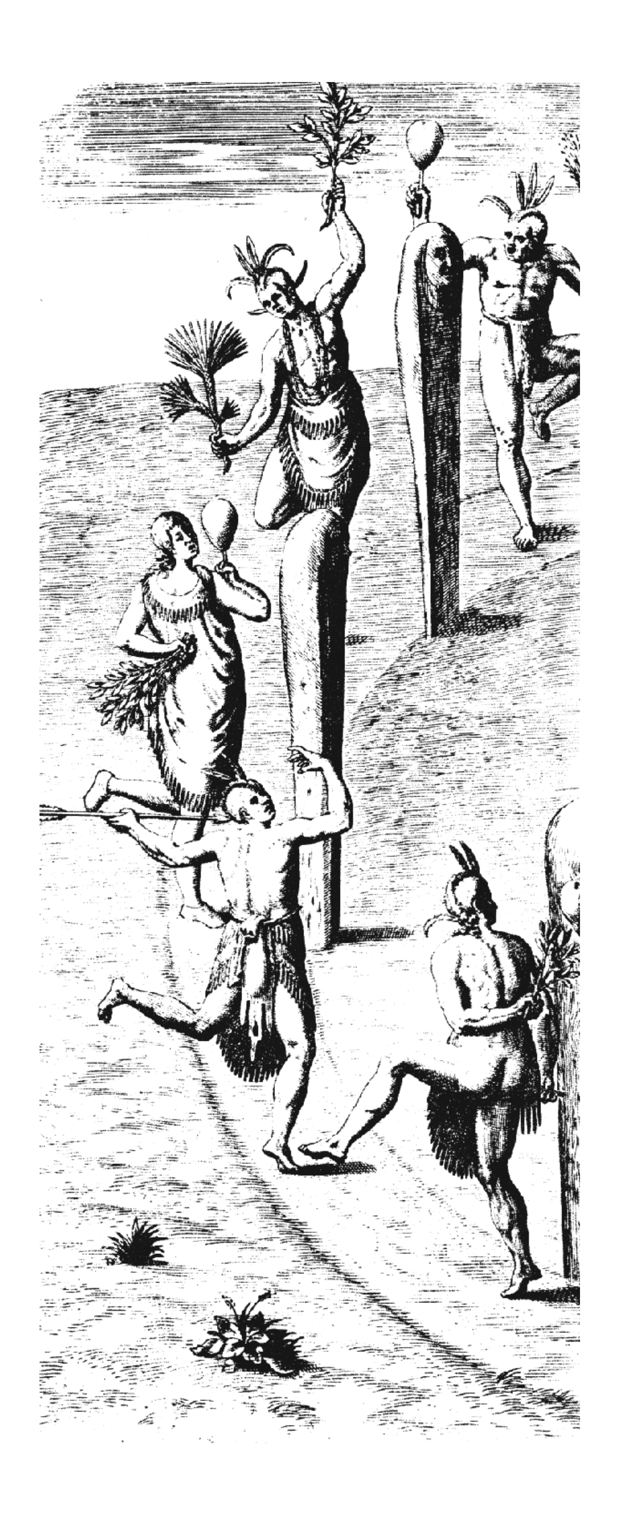
قبل أن تستقر المستعمرات في أميركا يرقص الرجال والنساء في حلقة مغلقة من منحوتات تمثل رؤوس النساء.

وعندما يتعب الراقصون ينسحبون ليحل محلهم آخرون.

في قلب الحلقة توجد ثلاث نساء وأذرعهن حول بعضهن بطريقة تشبه الحسناوات الثلاث (الكاريتات اليونانية) يدرن في دورة مستمرة.

في الحياة الهندية كانت الاخوات الثلاث هن الفول والذرة والقرع.

لعبت النساء دوراً مهماً في المهرجانات الهندية والكوربوريوس التي انشأت ودعمت السلام والتآخي بين الرجال في مجموعات وقبائل مختلفة.



يجب أن يكون واضحًا أنّ تقويض الأساس البيولوجي للتابو يكون بإزالة «سفاح القربى» من المحظورات. أيًّا كان ما يقف ضده التابو، فلا يمكن أن يتم تمييزه على أساس كونه «تابو سفاح القربى» هذهِ المشكلة خلقت الحاجة لإنشاء نظرية جديدة لتحلّ محل نظرية سفاح القربى. للأسف إنّ النظريات «الجديدة» كانت محاولات لجعل نظرية سفاح القربى التي لا يمكن الدفاع عنها، نظرية أكثر قبولاً. فتقدمت الأسباب السايكولوجية لتحلّ محل الأسباب البيولوجيّة التي فقدت مصداقيتها. لكنّها لم تصمد أمام التحقيق الصارم كذلك.

أكثر جانب لا يمكن تصديقه في نظرية سفاح القربى كان الافتراض بأنّ الناس البدائيين، الذين لم يدركوا حتى الحقائق البيولوجيّة للولادة والموت، كان بوسعهم أن يفهموا أي شيء عن سفاح القربى. معرفة مثل هذهِ تتطلب مستوى فهم علمي عالٍ، وهو مستوى لم يكتسب سوى في الفترة الأخيرة من فترات التنمية الاجتماعية.

لذا فإنّ تابو سفاح القربى أصبح الرقم واحد للحيرة في الأنثروبولوجيا. ثلاثة خيارات بقيت مفتوحة بعد النكسات المتكررة في محاولة لفهم معنى التابو: الاستمرار بالاعتقاد بالأساس البيولوجي للحظر؛ أو توسيع تعريف «سفاح القربى» ليتضمن فئة «الأقارب الوهميين» (relatives Fictional) للأشخاص الذين ليسوا بأقارب جينين، أو تجاوز هذهِ الوسيلتين للتخلي عن البحث في الموضوع باعتباره لغز غير قابل للحل.

لدى ليفي شتراوس موقف غامض ومتناقض حول هذا الموضوع. إنّه يرفض فكرة أنّ البدائيين عرفوا أي شيء عن سفاح القربى، بما أنّه يكتب «معرفة كتلك تعود فقط إلى حوالي القرن السادس عشر [42]. وهو يشكك بنفس القدر بالأسباب السياكلوجية التي حلت محل الأسباب البيولوجيّة. ما يسعى إليه ليفي شتراوس هو تفسير اجتماعي سليم لظاهرة منتشرة جدًا كظاهرة التابو.

غير قادر على إيجاد تفسير كهذا، يقوم ليفي شتراوس على أيّ حال بتقديم نسخة جديدة فقط من نظريات سفاح القربى. ثم يتخبط في هذهِ النظرية القديمة بحلتها الجديدة. على الرغم من الشكوك والغموض حول الموضوع، إلا أن ليفي شتراوس متأكد من شيء واحد وهو أنّ تابو سفاح القربى هو أقدم أنواع الحظر في التاريخ ويمثل الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة. إنّه يكتب:

«ها هنا ظاهرة لها خصائص مميزة في الطبيعة والثقافة بنظرياتها المتناقضة. حظر سفاح القربى لديه عالمية العزم والغريزة، والصفة القسرية للقانون والنظم. من أين أتت يا ترى؟ وما هو مكانها وأهميتها؟ إنها لا محالة تمتد إلى ما وراء الحدود التاريخية والجغرافية للثقافة، ومترابطة مع الأنواع البيولوجيّة، وحظر سفاح القربى يمثل لغزًا هائلاً للفكر الاجتماعي». [43]

من غير المنطقي إلى حد ما بالنسبة إلى ليفي شتراوس الذي يرفض الفترات العتيقة باعتبارها وهمًا، أن يصر على أنّ قانونًا واحدًا ساد كل الوقت. وهو حظر سفاح القربى. ففي ظل هذا الوضع كيف يعرف هو هذا؟ ومع ذلك تجده يكتب: «حظر سفاح القربى على عتبة الثقافة وفي الثقافة في نفس الوقت، وكما سنوضح إنّه الثقافة بحد ذاتها». [44]

موضعة ليفي شتراوس لحظر سفاح القربى واعتباره المركز الأساسي للمجتمع البشري والثقافة ينبع من أطروحته عن أزلية العائلة الأبوية. فمن وجهة نظره لقد تمّ تصميم حظر سفاح القربى لمنع الزواج للأقارب داخل الأسرة. هذا الزواج حتى وإن لم يكن ضارًا بيولوجيًا (هو غير متأكد من ذلك) فقد كان ضارًا اجتماعيًا جاعلاً الأسرة الصغيرة منفصلة عن الأسر الصغيرة الأخرى وفي صراع مع بعضها. يكتب:

إذا ما تمّ اللجوء إلى زواج الأقارب (marriages Consanguine) هذا باستمرار أو حتى بشكل مفرط، فلن يمر وقت طويل قبل أن تتشظى المجموعة الاجتماعية إلى أسر متعددة، مشكلاً أنظمة مغلقة للغاية أو عوالم مختومة حيث لا يوجد انسجام مثبت مسبقًا، يستطيع أن يمنع انتشار الصراع أو الدخول فيه. [45]

لذلك فمن خلال تبادل الأخوات يتمّ حفظ الوحدة البيولوجيّة الصغيرة من أب -أم -طفل من التشظي أكثر بسبب زواج الأقارب. تدوير النساء بين الرجال يمثل ميزة «إيجابية» لمنع الحظر وفقًا لليفي شتراوس. ويلخص ذلك بالقول: «من وجهة النظر الأكثر شمولية، يعبّر حظر سفاح القربى عن الانتقال من الحقيقة الطبيعة لزواج الأقارب إلى الحقيقة الثقافية للتحالف» [46] في نهاية كتابه تجده يؤكد على أنّ هذا الحظر ليس كغيره، «إنّه الحظرالأساس». [47]

ومن أجل تدعيم نظريته في سفاح القربى، يقترح ليفي شتراوس أنّها كانت وجهة نظر تايلور كذلك. إنّه يكتب أنّ بعض الأنثروبولوجيين «بعد تايلور، وجدوا أنّ أصل حظر سفاح القربى في آثاره الإيجابية» ويضيف إلى ذلك «كما يصفها بحق أحد المراقبين «زوجان من المحارم وعائلة

صغيرة تنفصل تلقائيًا بنفسها عن نظام الأخذ والعطاء في الوجود القبلي؛ لكونها جسم غريب –أو غير نشط على الأقل - في الجسد الاجتماعي». [48]

إنّه ليفي شتراوس وليس تايلور من اختزل نظام التبادل الداخلي للقبائل، المصمم لتحقيق العلاقات الأخوية بين المجاميع المتعادية من الرجال، ليصير حلقة ضيقة لعائلة صغيرة. كتابات تايلور عن التحالفات في الفترة البدائية من العشيرة الأمومية لم تعلق على أي «آثار إيجابية» لحظر سفاح القربى. في الواقع لقد كان واحدًا من القلائل الذين تجنبوا الوقوع في فخ القبول بنظرية سفاح القربى.

ما رآه تايلور كان الأخطار المتضمنة لتفتيت شبكة العشائر والأخويات والقبائل إلى مجاميع متحاربة من الرجال وليس خطر سفاح القربى في عائلة صغيرة كما يوحي ليفي شتراوس. وبالتالي كان مما أكد عليه تايلور دور صانعات السلام من النساء، اللائي نسجن هذهِ الشبكة الأخوية من خلال الانتمائات بالقرابة والتحالف والتي استمرت حتى استطاع المجتمع التقدم نحو درجة أعلى.

بمعنى آخر، لم يصبح الرجال كائنات بشرية مثقفة، متميزة عن الرئيسيّات عن طريق أي «آثار إيجابية» لحظر سفاح القربى غير الموجود أساسًا. لقد اكتسب نوعنا الثقافة من خلال عمل وحكمة النساء.

نظرية سفاح القربى لدى ليفي شتراوس ليست أكثر قابلية للدعم من تلك النظريات التي رفضها هو نفسه. ومع ذلك فقد سخر من أولئك الذين استسلموا عن السعي لإيجاد تفسير منطقي لتابو «سفاح القربى». إنه ينتقد «علم الاجتماع المعاصر» لأنّه «غالبًا ما فضل الاعتراف بعجزه عوضًا عن المتابعة في ما بدا بسبب كثرة الأخطاء موضوعًا مغلقًا.. لقد أعلن أنّ حظر سفاح القربى موضوع خارج مجاله».[49] لكن علماء الاجتماع هؤلاء على الأقل أكثر حذرًا من ليفي شتراوس، الذي يصر على الرفع من شأن تابو حظر سفاح القربى غير الموجود ليصير حجر الزاوية في الثقافة البشرية.

ما هو هدف وأصل التابو؟ أول نظرية جديدة تحلّ محل النظرية الخاطئة لسفاح القربى يمكن أن تجدها في كتاب تطوّر المرأة. إنّ الكتاب يقدم نظرية منطقية موثقة عن كون التابو البدائي كان تابو مزدوجًا ضد أكل لحم البشر وضد العودة للعنف الجنسي الحيواني، كلا شطري التابو لا علاقة

لهما بأي شكل بسفاح القربى. لغز التابو هذا يمكن حله فقط عن طريق الالتزام الدقيق بالمذهب التاريخي، ونظرة غير متحيزة ضد النساء، والاعتراف بأسبقية نظام العشيرة الأمومية.

يريد لنا ليفي شتراوس أن نؤمن أنّ البشرية لم تبدأ بالعشيرة الأمومية ولكن بالعشيرة الأبوية والسيادة الذكورية على النساء. والنتيجة تصوير بشع لسفاح القربى على أنّه حجر الزاوية للمجتمع والثقافة. يريدنا كذلك أن نؤمن أنّه غير متحيز ضد النساء. على سبيل المثال هو يشير إلى لنساء باعتبارهن «أغلى الهدايا» مما يقرب لنا منظوره ليرينا أنّه لا يفهم نظام تبادل الهدايا البدائي على الإطلاق. وفيما يخص النساء فهو يراهن عليهنّ ليس كهدايا بقدر ما هنّ «سلع» يتم تسويقها كأي سلعة أخرى.

سوق الزواج لدى ليفي شتراوس

مثل كل شيء آخر في الحياة البدائية، فقد تطوّر نظام إعطاء الهدايا أو التبادل عند مروره من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى من مراحل التنمية. في الشكل الأقدم من تبادل القرابة المتقاطعة، كان هناك بطنان من العشيرة أو تآخيات في ظل قبيلة واحدة تتبادل بينها العلاقات الأخوية بين الرجال وعلاقات التزاوج بين الرجال والنساء من كلا الجانبين.

مع مرور الوقت، ومع تقدم علاقات التبادل داخل العشيرة، توسع نظام البطن البسيط إلى نظام دائري أكثر تعقيدًا من نظم التبادل. يمكن العثور على أفضل التوضيحات لذلك في وصف مالينوفسكي لنظام الكولا (kula) في جزر التروبرياند. حيث تشارك كل القبيلة في دائرة تبادل ضخمة. ويمثل هذا النظام أثرًا باقيًا من المرحلة الأخيرة لنظام التبادل البدائي قبل أن يتمّ إسقاط نظام المجتمع القبلي ونظام تبادل الهدايا بالمجتمع الطبقي الأبوي ونظامه الخاص بتبادل السلع.

لا يعالج ليفي شتراوس هذهِ المتواليات التطوّرية في نظام تقديم الهدايا أو التغيرات الجذرية التي ظهرت عندما تمّ استبداله ببوورصة السلع. بدلاً من ذلك يقوم بإخفاء هذا التطوّر وهذهِ الثورة بتقديم مصطلحين هما: التبادل المقيد (exchange Restricted) والتبادل المعمم (Generalized exchange). ويبدو من خلال الخوض في خطاباته المعقدة، أنّ التبادل المقيد شكل أكثر قدمًا، بينما التبادل المعمم أحدث. لكن بفعل كراهيته للتاريخ يلجأ ليفي شتراوس إلى «البنيوية» التي يحدد نفسه بها. إنّه يكتب:

«ما هي العلاقة بين التبادل المقيد والتبادل المعمم؟ هل ينظر إليها كشكلان مستقلان، لكن قادران على التداخل فيما بينهما عندما تربطهما فرص الثقافة أم أنّهما يمثلان مرحلتين متصلتين في عملية تطورية واحدة؟ بقدر ما يتعلق الأمر بحل المشكلات الإقليمية فهذهِ مشكلة الأنثروبولوجي والمؤرخ الثقافي. أمّا نيتنا فتقتصر على الدراسة البنيوية للنوعين وترابطهما». (50)

تهبط دراسته لتصل إلى تسليع لا يختلف عن نظام التبادل الذي نعرفه اليوم. مع القليل من نظام تقديم الهدايا التي تعطى أحيانًا (مشابهة لطريقة تبادلنا الهدايا في عيد الميلاد اليوم) أنّه لا يستطيع تصور فترة لم يكن فيها نوع آخر من العلاقات غير تبادل الهدايا، كما لا يستطيع تصور فترة من الزمن سادت فيها العدالة الاجتماعية والجنسية. إنّه يكرر بطريقة ببغائية السطر الحالي، أنّه في بعض الأحيان في النظام البدائي قد يتأخر «الربح» من تبادل الهدايا أو قد يكون نوعًا آخر من المكافآت، كالسعي للمكانة الاجتماعية، والهيبة أو معروف للمستقبل.

إنّه يعطي مثالاً على البوتلاش في هنود الساحل الشمالي الشرقي، حيث الأشياء غير الملموسة مثل الهيبة والسلطة يتم الحصول عليها إلى جانب «قدر مناسب من الإهتمام، قد يكون اهتمامًا كاملاً 100 %» في حالات أخرى «يكون الربح غير مباشرٍ ولا ملازمٍ للأشياء المتبادلة» والسبب هو «من الواضح وجود شيء آخر فيما نسميه «سلعة» ما يجعلها مربحة بالنسبة إلى مالكها أو المتاجر بها. السلع ليست بضائع اقتصادية فقط، لكنها أدوات ووسائل لتحقيق طلب آخر كالقوة، والنفوذ، والتعاطف، والمكانة والمشاعر» ويقول في مكان آخر «الهدية في معظم الحالات تكون مغامرة، ومضاربة متفائلة». (51)

وهكذا فإنّ ليفي شتراوس يساوي بين نظام إعطاء الهدايا البدائي، الذي صمم للحفاظ على السلام والأخوة بين القبائل والعشائر، ويساويه مع المتاجر الحديثة في البلدن اللاتينية والمسماة regalías de casas [25] والأنجلو ساكسونية المسماة بمحلات الهدايا shops gift حيث الطعام المجاني والشراب يقدم للزبائن الراغبين بشراء الهدايا. متوقعًا أنّ الانتقاد لهذا الهزء بنظام إعطاء الهدايا البدائي سيرتفع، ويكتب ليفي شتراوس:

«ربما سيتم انتقادنا على أساس الجمع بين ظاهرتين متباينتين، وسوف نجيب على هذا الانتقاد قبل المتابعة. من المسلّم بهِ أنّ الهدية شكل بدائي من أشكال التبادل، لكنها في الواقع اختفت لصالح تبادل الربح ما عدا بعض الآثار الباقية مثل الدعوات، والاحتفالات، والهدايا التي تمّ إعطاؤها

أهمية مبالغ فيها في مجتمعنا. نسبة البضائع المنقولة نسبة إلى هذه النماذج العتيقة هي نسبة ضئيلة مقارنةً بالبضائع المشاركة في التجارة والترويج. الهدايا المتبادلة هي آثار باقية تثير فضول المهتمين بالتراث، لكن ليس من الممكن استخلاص بنية كبنية حظر سفاح القرب التي هي عامة ومهمة في مجتمعنا كما في أي مجتمع آخر، من نوع من الظواهر التي هي اليوم غير طبيعية واستثنائية وذات فائدة قصصية خالصة». (52)

من المؤكد أن تخيل ليفي شتراوس لحظر سفاح القربى لا يمكن أن يكون قد تمّ استخلاصه من النوع البدائي للتبادل. لكن من الخطأ القول أنّ بقايا نظام إعطاء الهدايا مجرّد تسلية للأثريين، أو أنّها ليست «غير طبيعية» أو مجرّد «تسلية قصصية».

نظام تبادل الهدايا جزء لا يتجزأ من نظام العشيرة الأمومية التي تمثل الجزء الأكبر من تاريخ الحياة البشرية على الأرض، المقارنة بآلاف قليلة من سنوات المجتمع الطبقي ونظام تبادل السلع فيه. بقايا نظام تبادل الهدايا العتيق يؤشر إلى ما قبل التاريخ، عندما كان المجتمع مساواتيًا وعندما كانت النساء تحتل المكانة القيادية في الحياة الاجتماعية والثقافية.

حقيقة أنّ ليفي شتراوس يتجاهل صفة المساواتية في البمجتمع البدائي تتوافق مع طمسه للمجتمع الأمومي. وجهات نظره تتعارض مع نتائج علماء الأنثروبولوجيا الرواد عن أنّ الملكية الخاصة والانقسام الطبقي لم يتواجدا في المجتمع القبلي. وعلى نفس المنوال لم يكن ثمة شراء أو بيع للسلع في نظام تبادل الهدايا. بينما لا يمتلك ليفي شتراوس أي شيء تقريبًا ليقوله عن البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع البدائي، إلا أنه يصفع فريزر، لأنّ فريزر «قام بتصور شخص لديه وعي اقتصادي، وأخذه بعيدًا إلى عصور من زمن بعيد عندما لم يكن هناك أغنياء ولا وسائل بيع». (53)

بالنسبة إلى ليفي شتراوس دفع الرجال دائمًا ثمن ملكيتهم، إن لم يكن بواسطة النقود، فبواسطة وسيلة أفضل وهي النساء، باعتبارهن من بين الأشياء «القيمة» للمقايضة. ولدعم هذا يستشهد بفيرث (Firth .R) الذي كتب أنّه إلى جانب التبادل الاعتيادي، إنّ «البضائع ذات الجودة الفريدة» عادة ما تمّ تسليمها كذلك. «على سبيل المثال يعطي الرجال الذي لا يستطيع دفع ثمن قاربه النساء. والنقل والأرض يمكن وضعهما في نفس الفئة. والنساء والأرض يتمّ تقديمها تلبية لالتزام فريد». (54)

وبصرف النظر عن التأكيد بأنّ الرجل البدائي كان يبادل بضعة نساء مقابل قارب، من المخادع المساواة بين هذا وبين نقل ملكية الأرض، التي لم تظهر إلا بعد فترة متأخرة بكثير. تحويلات الملكية هذهِ رافقها زواج الاندماج (merger- marriage) بين مالكي الأراضي الأرستقراطيين؛ السيدة التي تزوجت السيد جائت ومعها الأرض. معاملات كهذهِ تنتمي إلى المجتمع الأبوي الطبقي لا إلى فترة العشيرة الأمومية

لكن بالنسبة إلى ليفي شتراوس إنّ التبادل هو التبادل، وهو واحد ونوع واحد على مر التاريخ. على حد تعبيره إنّ الزواج «لطالما كان نوعًا من التبادل» إنّه يعطي عددًا كبيرًا من أشكال هذا الزواج التبادلي: قد يكون صفقة نقدية أو معاملة قصيرة الأجل أو معاملة طويلة الأجل؛ قد تكون مباشرة أو غير مباشرة، ضمنية أو صريحة، مفتوحة أو مغلقة، مضمونة بنوع من أنواع الرهن على الفئة المحتجزة أو غير مضمونة.. إلخ. ثم يختتم حديثه بالقول:

لكن بغض النظر عن الشكل الذي يتخذه سواء أكان مباشرًا أو غير مباشر، عامًا أو خاصًا، فوريًا أو مؤجلاً، صريحًا أو ضمنيًا، مغلقًا أو مفتوحًا، ملموسًا أو رمزيًا، إنه تبادل ولطالما كان تبادلاً، الأساس الذي نشأت عليه مؤسسة الزواج بجميع أشكالها. (55)

هذا هو سوق الزواج الخيالي لدى ليفي شتراوس الذي تبادل فيه الرجال النساء منذ زمن سحيق. في محاولة منه لإخفاء رأيه المتدني في النساء، يشير إليهن أحيانًا باعتبارهن «هدية» أو «الهدية الأعلى». ولكن قيمة النساء تكمن في الأساس في قيمة خدمتها التسويقية وفائدتها للرجال.

النساء هن «عاليات القيمة بالامتياز البيولوجي ومن وجهة النظر الاجتماعية» يكتب ويضيف «حظر سفاح القربى هو ليس بالذات حظر الزواج من الأم، والأخت والابنة. بقدر ما هو قانون يجبر على إعطاء الأم والأخت والابنة للآخرين، إنّه القانون الأعلى للهدايا» (56) «الهدية» ليست امرأة تعطي نفسها لرجل بمحض إرادتها، ولكنها معاملة بين رجل وآخر لتبادل النساء. بالنسبة إلى ليفي شتراوس إنّ تبادل النساء في سوق الزواج «يضمن التدوير الكلي والمستمر لأهم أصول المجموعة وهي الزوجات والبنات». (57)

لإثبات قابلية تسويق هذهِ الفكرة عن «الأصول» يلجأ ليفي شتراوس أحيانًا إلى التلميح، فيكتب: «ما من حاجة للتذكير بمصطلحات الزواج في روسيا العظيمة حيث يطلق على العريس «التاجر» وعلى عروسته «البضاعة» لربط النساء بالسلع التجارية، والتي ليست شحيحة فحسب بل ضرورة للحياة وللمجموعة " وفي حاشية نقلاً عن كوالاوسكي (Kowalewsky) يضيف: «نفس الرمزية موجودة بين مسيحيي الموصل حيث اقتراح الزواج منمق: هل لديك ما تبيعه لنا؟» (58)

صحيح أن في المجتمع الأبوي، بما في ذلك الإغريق واليونان في العصر «المتحضر» كان الرجال يشترون زوجاتهم ويبيعون بنتاهم كزوجات للرجال. لكن، من الخطأ القول أن هذهِ المعاملات حدثت في المجتمع البدائي.

على الرغم من محاولاته للظهور بصفة المائل لخير النساء، إلا أنّ ليفي شتراوس لا يُخفي ازدراءه لهن. خشية أن تحصل النساء على شعور مبالغ فيه لكونهن «أصول قيمة» يحدد ليفي شتراوس مباشرة في حديثه عن النساء السبب في اعتبارهن «سلع شحيحة» هو «الميل العميق لتعدد الزوجات الموجود لدى كل الرجال» وإن ذلك قد يكون نابعًا من القردة العليا المتعددة الزوجات. على أي حال فإن ذلك «هو ما يجعل عدد النساء المتوفر يبدو غير كافيًا».

إنه يضيف «حتى لو كان هناك عدد من النساء مماثلاً لأعداد الرجال، فلن تكون تلك النساء مرغوبات بالقدر ذاته» وبين قوسين يستشهد بحديث هيوم (Hume): «كما لاحظ هيوم بحكمة في مقالة يحتفى بها «النساء المرغوب بهن أكثر من غيرهن، يمثلن الأقلية». (59) بالنسبة لكاره النساء فإن قيمة المرأة من قيمتها في سوق الزواج، حيث نساء قليلات مرغوبات فعلاً.

اتجاه العلم المعاصر من الفيزياء الفلكية إلى علم الحيوان تتبع تطوّر كل الأشياء من أصلها، من خلال أشكالها المتعاقبة إلى ما هو موجود اليوم. بتنحية الاعتبارات التاريخية في تقديمه لبنيته الأساسية للقربى، يتراجع ليفي شتراوس علميًا كما أي بيولوجي بعد داروين ويتجاهل التطوّر. وهو ليس وحده في ذلك.

تتشارك «بنيوية» ليفي شتراوس نفس الاتجاه المضاد للتاريخ مع فرانز بواس (Franz Boas)، وروبرت لوي (Lowie .H.R)، ورادكليف براون (Radcliffe .R.A) وبقيه أسلافه «الوظائفيين». كلهم متحدون في موضوع مركزي واحد: إخفاء العصر الأمومي، العصر الذي

يكشف عن أفضلية النساء في تلك الفترة الطويلة من التاريخ، ومع ذلك فقد مضى ليفي شتراوس أبعد من غيره، فهو يطمس حتى الهياكل الأساسية للقرابة التي تعود لتلك الفترة، بينما يقدم أطروحته تحت نفس هذا العنوان.

:**The misconceptions of Claude Lévi –Strauss**

.Elementary Structures of Kinship, p. 84 - 1

ibid., p. 88 - 2

ibid., p. 93 - 3

ibid., p. 91 - 4

ibid., p. 97 - 5

ibid.,p. 142 - 6

ibid., p. 459 - 7

ibid., p. 472 - 8

ibid., p. 409 - 9

p. 246 - 10

ibid., p. 256 - 11

ibid., p. 257 - 12

ibid., pp. 257–58 - 13

ibid., p. 258 - 14

ibid., pp. 259–60 - 15

Structural Anthropology, p. 37 - 16

ibid., pp. 37–38 - 17

Rethinking Anthropology, p. 77 - 18

Totemism, p. 18 - 19

p. 166 - 20

.Elementary Structures of Kinship, p. 100 - 21

Woman's Evolution, p. 221 - 22

ibid., p. 203 - 23

Elementary Structures of Kinship, pp. 442–43 - 24

The Changing Family and Lévi -Strauss, or Whatever Happened- 25
.to Fathers?" in Social Research, summer 1977, pp. 258–59

.Elementary Structures of Kinship, p. 136 - 26

ibid., p. 409 - 27

Woman's Evolution, pp. 165–69 - 28

.Elementary Structures of Kinship, p. 116 - 29

ibid., p. 116 - 30

ibid., p. 465 - 31

.ibid., p. 103 - 32

ibid., p. 104 - 33

ibid., p. 106 - 34

ibid., p. 323 - 35

.ibid., p. xxviii - 36

ibid., p. 117 - 37

ibid., p. 115 - 38

Woman’s Evolution, p. 310 - 39

See Woman’s Evolution, pp. 211–71 - 40

Elementary Structures of Kinship, p. 433 - 41

.p. 13 - 42

ibid., p. 10 - 43

ibid., p. 12 - 44

ibid., p. 479 - 45

ibid., p. 30 - 46

ibid., p. 493 - 47

ibid., p. 488 - 48

ibid., p. 23 - 49

Ibid., p. 220 - 50

ibid., pp. 52–55 - 51

Ibid., p. 61 - 52

ibid., p. 139 - 53

.ibid., p. 61 - 54

ibid., p. 478–79 - 55

Ibid., p. 481- 56

ibid., p. 479 - 57

Ibid., p. 36 - 58

ibid., p. 36 - 59

الفصل الثامن

التطوّرية واللاتطورية

(1957)

ما هو وضع الأنثروبولوجي وما هو الاتجاه الرئيسي في تطوره في العالم الناطق باللغة الإنجليزية؟ كيف ولماذا ابتعدت المدارس المعاصرة السائدة عن منهاج الرواد مثل لويس مورغان في الولايات المتحدة وإدوارد تايلورفي إنجلترا؟ كان هذان الرجلان فعالين في تأسيس علم الأنثروبولوجيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد ألهما أول إنجازاته المهمة. هل تطوّر الأكاديميون الأنثروبولوجيون اليوم إلى ما هو أبعد من مدرسة مورغان وتايلور، كما يزعمون، حتى تمّ اعتبار طرقهم ونتائجهم قد عفا عليها الزمن؟ هل إن التحليل الماركسي واستنتاجاته في ما يخص المجتمع القديم، القائم على المواد التي قدمها مؤسسوا هذا العلم في القرن التاسع عشر، أصبح باطلاً؟

هذهِ الأسئلة تمّ طرحها بقوة في مجلد من حوالي ألف صفحة من مجلة الأنثروبولوجيا اليوم. هذا «المخزون الموسوعي» تمّ نشره في العام 1953 من قبل مطبعة جامعة شيكاغو، ناتجًا عن مؤتمر برعاية مؤسسة وينر غرين للأبحاث الأنثروبولوجية (Gren- Wenner) وجهز بإشراف كروبير عميد المدرسة الأمريكية الحديثة،ويحتوي على خمسين ورقة من «باحثين بارزين من كل أرجاء العالم» ويمثل «أول جرد لمعرفتنا الكلية عن الإنسان كما يتجسد في أعمال علماء الأنثروبولوجيا الحديثة» وقد تمّ استكماله بملف ثاني عن تقييم للأنثروبولوجيا اليوم، والتي تقدم تعليقات نقدية لثمانية باحثين حول المشاكل التي تطرحها هذهِ الأوراق وعن وضع علم الأنثروبولوجيا.

يحوي المجلد على دراسات مسحية وتلخيصات لتخصصات متنوعة، ولكنها ذات صلة بالعلوم الاجتماعية كالبيولوجيا، وعلم الآثار (الأركيولوجي)، والأنثروبولوجيا، والوراثة، واللسانيات، والفن، والفلكلور، وعلم النفس، وتشمل تقنيات الدراسة الميدانية والأنثروبولوجيا التطبيقية في الطب، والحكم.. إلخ. وهو كتاب مرجعي لا شك في فائدته. لكن الفائدة الأكبر له هو كونه دليل للطرق الحالية التي يستخدمها الأنثروبولوجيون، والكشف بالتفصيل عن نهج هؤلاء في المشاكل المتعلقة بدراسة المجتمع القديم والحياة البدائية.

عرض المساهمون مجموعة واسعة من الفروق الدقيقة في إجراءاتهم المحددة ولديهم العديد من الاختلافات التي لم يتم حلها بين هذا التخصص أو ذاك. هذا طبيعي ومثمر لكن مع استثنائات نادرة تجدهم جميعهم يقامون أي استمرار للمنهج التطوّري أو التفسير المادي للتاريخ. مما يجعلهم في موقع المعارضة ليس للمادية التاريخية الماركسية فحسب ولكن لمؤسسي العلم أنفسهم، والمدرسة الكلاسيكية في القرن التاسع عشر.

يمثل هذا انقلابًا نظريًا عميقًا في التطوّر التاريخي للأنثروبولوجيا وبالتالي يستحق الفحص الجدي. فضيلة واحدة من فضائل مجلد وينر غرين أنّه يوفر في مكان واحد موادًا وفيرة لدراسة كتلك. إنّه يظهر بوضوح مدى حدة الشرخ بين مدارس القرن التاسع عشر والقرن العشرين في الأنثروبولوجيا، ففي المدرسة الثانية يقف معارضوا المدرسة الأولى. ويوضح كذلك الطبيعة الدقيقة للاختلافات التي تفصل بينهم.

بما أننا نتعامل مع تاريخ هذا العلم. فمن الضروري العودة إلى بداياته للوصول إلى جذور وأسباب هذا الانقسام والانقلاب.

مخاض الولادة

مثله مثل أي شيء آخر في هذا العالم، ولد علم الأنثربولوجيا في الكفاح ومن خلال الكفاح. لقد نشأ كفرع من العلم قبل حوالي مائة سنة من خلال سلسلة هائلة من المعارك ضد العقائد الدينية والأفكار المتحجرة. كان أول صراع كبير حول العصور القديمة للجنس البشري، فقد حدد اللاهوتيون مدة الإنسانية بالتوافق مع الكتاب المقدس ليكون تاريخ الإنسان ما يقارب ستة آلاف سنة. حتى عالم البيولوجيا الكبير، الفرنسي كوفيير (Cuvier) انضم إلى وجهة النظر الأرثوذكسية هذه

وجادل بأنّه لا وجود لعظام بشرية بين المتحجرات قبل هذا التاريخ. إلا أنّ فرنسيًا آخرًا وهو بوشيه دو بيرث (Perthes de Boucher) دمر هذا الرأي المتحيز باكتشافه فؤوسًا حجرية قديمة في الودائع الفرنسية حيث أثبتت فحوصات المتحجرات أنها أقدم بكثير. استقبل كتابه المنشور في العام 1846 والذي يصف إنسان العصر الحجري وأدواته التي تعود لعشرات الآلاف من السنوات بالشك والسخرية.

إلا أنّ الاكتشافات المستمرة للمتحجرات البشرية القديمة والأدوات الحجرية سرعان ما حسم النزاع القائم على هذ النقاش. اليوم ومن خلال اكتشافات علم الآثار (الأركيلوجيا) وعلم الحفريات (الباليتنولوجيا)، تمّ ترتيب هذهِ الآثار الإنسانية القديمة في تسلسل زمني يعود بعمر الجنس البشري إلى مليون سنة أو أكثر. لقد تمّ سحق التصوف في هذا الحقل مجازيًا بالوزن المادي لعظام ومتحجرات الإنسانية القديمة.

المعركة الكبرى الثانية كانت تدور حول الأصل الحيواني للإنسان. وقد بدأت في العام 1859 مع نشر داروين لكتابه أصل الأنواع، وتلاه في العام 1871 كتابه الآخر أصل الإنسان. لقد أثبت داروين أن الإنسانية نشأت من العلم الحيواني، وبشكل أكثر تحديدًا في الأنواع الأنثروبيدية (أشباه الإنسان)، مما كان ضربة مباشرة لأسطورة آدم وحواء. لقد كان هذا أكثر التحديات جدية للأصل الإلهي للبشرية وليس مجرد الدفع بتاريخ ولادة البشرية إلى زمن أقدم. على الرغم من العداء الذي واجهته نظرية التطوّر إلا أن وجهة نظر داروين كانت نقطة الانطلاق لأول دراسة علمية لتشكل الإنسانية. عالم بيولوجيا يطبق الأساليب المادية مهد الطريق لربط الأنثروبولوجيا بالعلوم الطبيعية.

اقتصر داروين في دراساته في المقام الأولى على الشروط البيولوجيّة المسبقة لنشوء الجنس البشري. إلا أنّ دراسة الجنس البشري، هي في الغالب دراسة اجتماعية. لذا فإنّ علم الأنثروبولوجيا بدأ في أعلى درجة من درجات السلم التطوّري مع التقصي عن الشعوب البدائية في المناطق النائية عن المراكز الحضرية. بفحص هذهِ البقايا الناجية من المجتمع البدائي، سعى علماء الأنثروبولوجيا المبكرون لتحديد الصفات المميزة التي تفصل بين المجتمع القديم ومجتمعنا الحالي. فتوصلوا إلى بعض النتائج المدهشة.

الصراع الكبير الثالث والذي لم يطو بعد هو صراع حول فرقين أساسيين في النظم بين المجتمعات القديمة والمجتمعات الحديثة: الفرق الأول هو الأمومية في مقابل الأبوية والفرق الثاني هو العشيرة في مقابل العائلة. في كتابه حق الأمومة[26] والمنشور عام 1861، استخدم باخوفن المصادر الأدبية كدليل في اقتراحه أن عصر المجتمع الأمومي سبق الشكل الأبوي المعتادين عليه. لاحظ باخوفن أن واحدة من أكثر المميزات المدهشة للحياة البدائية هي المكانة الاجتماعية العالية والسلطة الاستثنائية التي تمتعت بها النساء البدائيات نسبة إلى مكانتها المتدنية في العصر الأبوي التالي. لقد آمن أن «عصر حق الأم» الذي سبق «عصر حق الأب» ناتج عن حقيقة أنّ الآباء كانوا غير معروفين، وأنّ المجاميع البدائية كانوا يعرّفون أنفسهم من خلال خط الأم حصرًا.

تمّ ربط موضوع المجتمع الأمومي بشكل وثيق مع المجموعة العشائرية للأوقات البدائية كمناقض للعائلة الفردية في العصر الحديث. كشف لويس مورغان في كتابه المجتمع القديم، المنشور في العام 1877 عن أن وحدة المجتمع البدائي لم تكن وحدة العائلة الفردية بل وحدة العشيرة أو القوم [27] gens.

لقد آمن إنجلز بأن اكتشاف مورغان كان مهمًا في دراسة بنية المجتمع البدائي بقدر أهمية اكتشاف الخلية في البيولوجيا، أو بأهمية كشف ماركس عن فائض القيمة في الاقتصاد.

وبفضل تعريف العشيرة على أنها وحدة تركيب المجتمع البدائي، تمّ فتح الطريق للأنثروبولوجيين للتحقيق وإعادة بناء التنظيم في الحياة القبلية. وكنتيجة لأعماله الرائدة تمت الإشادة بمورغان على أساس كونه مؤسس علم الأنثروبولوجيا الأميركي.

رأى مورغان أن العائلة، كما هي اليوم لم تكن موجودة في المجتمع البدائي وإنها نتاج ضروري من نتاجات الظروف الحضارية. وقبل أن تظهر الأسرة إلى حيز الوجود كانت هناك العشيرة، التي لم تكن مكونة من الآباء والأمهات بل من الأقارب والقريبات، أو «إخوة وأخوات» العشيرة. وقد حدد مورغان أيضًا أن بنية العشيرة هي بنية أمومية, وبالتالي صار الخلاف حول الأسبقية التاريخية للمجتمع الأمومي على المجتمع الأبوي لا ينفصل عن الخلاف حول الأسبقية التاريخية للعشيرة على الأسرة الفردية.

أما الصراع الرابع والأكثر استمرارًا، هو الصراع الذي لم يطو بعد فهو صراع حول التناقض الحاد بين العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الأساسية في المجتمع البدائي والمجتمع المتحضر. أظهر مورغان أن المجتمع الحديث والذي تأسس على أساس الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، المنقسم بفعل الفروق الطبقية بين الملاك وغير الملاك، هو النقيض لطريقة تنظيم المجتمع البدائي. كانت وسائل الإنتاجفي المجتمعات البدائية مشاعة الملكية من قبل المجتمع وثمار العمل تمّ تشاركها على قدم المساواة. كانت العشيرة جماعية بشكل أصيل حيث تتم الرعاية بكل فرد وحمايته من قبل أفراد المجتمع بأكمله، من مهده إلى اللحد.

الخصائص الأساسية للحياة البدائية تمّ تحديدها من قبل مورغان وإنجلز تحت مسمى «الشيوعية البدائية». لكن هذا النظام الاجتماعي التعاوني وكذلك موضوع الأمومية كانا سببًا لانزعاج أولئك الراغبين بإدامة الاعتقاد بأنّ النظام الحديث للملكية الخاصة والانقسام الطبقي ممتدان طوال تاريخ الجنس البشري من دون تغيير جوهري.

النزاع حول هذهِ القضايا الأربع، والتي نشأت من خلال أبحاث المفكرين الرواد في القرن التاسع عشر أنجبت علم الأنثروبولوجيا. على الرغم من أنّ العديد من الأسئلة ظلت بلا أجوبة، إلا أنّ المدرسة الكلاسيكية من علماء الأنثروبولوجيا قدمت المفاتيح لفتح سلسلة من الأبواب المغلقة وخلفها خبايا المجتمع القديم التي لم تكتشف إلى حد الآن. لقد كانوا مؤسسي التحقيق العلمي لعصور ما قبل التاريخ.

المدرسة الكلاسيكية

كان النجمان التوأم للأنثربولوجيا في العالم الناطقان باللغة الإنجليزية في الجزء الآخير من القرن التاسع عشر هما مورغان من الولايات المتحدة وتايلور من إنجلترا. وحولهما كانت هناك مجرة من الباحثين الرائعين والعاملين في المجال الميداني والذين قدموا مساهمات جديرة بالملاحظة في جوانب مختلفة من هذا العلم. وكان عملهم بطبيعة الحال يستكمل بشكل متساو من قبل العاملين في أوروبا وبقية البلدان.

لقد تميز عمل هذهِ المدرسة الرائدة بالصفات التالية: لقد كان أولاً وقبل كل شيء تطوريًا في منهجه لدراسة المشاكل الإنسانية ما قبل المتحضرة. قام هؤلاء الأنثروبولوجيون بتوسيع الدراوينية

لتشمل العالم الإجتماعي. وشرعوا في فرضية أن الجنس البشري في مسيرته من الحيوانية إلى البشرية مر بسلسلة من المراحل المشروطة ماديًا. لقد اعتقدوا أن ذلك ممكن وضروري لتمييز المراحل الدنيا من المراحل العليا التي نشأت وكبرت منها وتتبع الروابط بينهما.

ثانيًا، كانت هذهِ المدرسة مادية إلى حد كبير. وضع أعضاؤها ضغوطًا كثيرة على أنشطة البشر وشرائهم لضروريات الحياة كأساس لشرح جميع الظواهر الاجتماعية الأخرى، والنظم والثقافة. لقد سعوا لربط الظروف الطبيعية والتكنولوجية والاقتصاد مع المعتقدات والممارسات والأفكار ونظم الشعوب البدائية. لقد بحثوا في العوامل المادية للعمل داخل المجتمع لشرح العلاقة والارتباط بين المستويات المختلفة للتنظيم الاجتماعي. الدليل الأكثر نجاحًا على المنهج التطوّري والمادي كان مورغان, الذي استخدم هذا المنهج لتحديد العصور الثلاث الرئيسة للتقدم البشري، من الوحشية إلى البربرية ثم التحضر.

على الرغم من أن هؤلاء الباحثين طبقوا المذهب المادي بأقصى قدرتهم، إلا أن ماديتهم كانت في الكثير من الحالات غير متناسقة وغير مكتملة. وهذهِ حقيقة حتى بالنسبة إلى مورغان، والذي كما كتب إنجلز قد اكتشف طريقته الخاصة في التفسير المادي للتاريخ والذي وضعه ماركس وإنجلز قبل أربعون عامًا. على سبيل المثال، صنف مورغان العصور الرئيسة للتقدم الاجتماعي وفقًا للتطور المحرز في وسائل إنتاج الكفاف. إلّا أنه وفي أماكن محددة كان يعزو تطوّر النظم والثقافة للكشف البذور العقلية: «النظم الاجتماعية والاقتصادية في ضوء علاقاتها مع الاحتياجات البشرية الدائمة، قد تطورت من عدد قليل من الجواثيم الأولية للأفكار». [1]

على الرغم من أوجه القصور فيها، إلا أن أهداف وأساليب المدرسة الكلاسيكية للقرن التاسع عشر كانت صحيحة الأساس ومثمرة. تمّ أخذ نقاط ضعفهم والمبالغة فيها من قبل منافسينهم اليوم، ليس في سبيل تصحيحها وبالتالي التحقيق بعمق أكبر في تطوّر البشرية، ولكن من أجل استغلالها لتشويه الانجازات الايجابية والأساليب الصحيحة بالضرورة للأنثروبولوجيين الكلاسيكين.

ردة الفعل

مع نهاية القرن التاسع عشر، بدأت اتجاهات جديدة تؤكد نفسها في حقل الأنثروبولوجيا. وقد تميزت هذهِ الاتجاهات بالنفور المتزايد من الأفكار الأساسية وأساليب المدرسة الكلاسيكية، ونتيجة

لانحدار المستوى النظري في علم الأنثروبولوجيا نفسه. ومن حينها صعد ممثلي هذهِ الاتجاهات الرجعية صعودًا لا منازع له تقريبًا في الدوائرالأكاديمية، مزاحمة مذاهب أسلافهم.

اثنان من التيارات الرئيسة لهذا الفكر هما المدرسة الانتشارية والمدرسة الوصفية أو بالوظائفية. تلاميذ وطلاب هذان الاتجاهان أو المازجين بينهما، يمثلون الجزء الأكبر من المساهمين في مجلد وينار غرين.

يركز الانتشاريون اهتمامهم على بدايات التحضر. السير إليوت سميث (Sir G. Elliot Smith) عالم التشريح والوجه القيادي لهذهِ المدرسة، يؤكد على أن «مصر لم تكن فقط مهد الزراعة والتعدين والهندسة المعمارية وبناء السفن، والحياكة وخياطة الملابس والمشروبات الكحولية والشعائر الدينية والقرابة وفنون السياسة، بل التحضر بمعناه الأوسع» [2] والنظم الأساسية للتحضر انتشرت من مناطق الابتكار إلى بقية العالم بعد تراكمات وتعديلات بسيطة.

سواء أكانت مصر المركز الأساسي لكل الاختراعات كما يزعم سميث، أو لم تكن ذلك، فإن الانتقال او الانتشار للانجازات من شخص إلى آخر هو عامل لا تنكر أهميته في العملية التاريخية. إلا إن دراسة الإنتشار ليس بديلاً عن تحليل مدى واسعٍ من التطوّر الاجتماعي، ليغطي بشكل أوسع بكثير الوقت والزمن كما ترغب هذهِ المدرسة باستقصائه. في الحقيقة إن علم الأنثروبولوجيا ليس مهتمًا بالتحضر بل بالمجتمع الوحشي أو ما قبل المتحضر، أي ما قبل نشأة الزراعة والتعدين وما إلى ذلك..يتخطى الانتشاريون أكثر عصور التطوّر الاجتماعي أهمية، إنها الفترة ما بين أصل المجتمع البشري إلى عتبة التحضر. إنهم ينكمشون من دراسة تطوّر الحياة ما قبل المتحضرة أو أي ترتيب لمراحل تاريخية محددة.

أما الوصفي المحض، ممن يكرم موقفه باسم «الوظائفية» فأولئك يمضون من دون أي نظرية موحدة للعملية التاريخية على الإطلاق. كتاباتهم لا تمتلك من الأساس النظري إلا أكثر بقليل من دليل الكشافة التوجيهي لصناعة الأدوات الهندية أو تقليد الرقص الهندي. العديد منهم ينكر أن يكون ضروريًا، ومفيدًا أو حتى ممكنًا الوصول إلى أي نظرة شاملة لمسار التنمية الاجتماعية.

ويمثل هؤلاء الوصفيين مدرسة فرانز بواس في الولايات المتحدة ومدرسة رادكليف براون في إنجلترا. وبعد رفض المدرسة الوصفية لأي نظرة شمولية للتطور الاجتماعي، فقد اقتصرت على

دراسات ثقافة وتقاليد شعوب ومجاميع منفصلة. إنهم يصفون خصائص المجموعة ويقارنون أحيانًا المجاميع مع بعضها البعض أو مع المجتمع المتحضر.

عدد من هؤلاء الباحثيين الميدانيين قد قدموا بالفعل نتائج إضافية مهمة ساهمت في تراكم المعلومات عن الحياة البدائية. لكنهم ينظرون إلى هذهِ المواد بطريقة منفصلة ويتركونها بلا تنسيق. إنهم يقيدون وجهات نظرهم في إطار كل جزء، وأبعد ما قد يذهبون إليه في التفسير النظري هو محاولة تصنيف هذهِ القطعة المتنوعة في فئات مختلفة.

هدفهم الوحيد هو إظهار أن تنوع الثقافات موجود ولطالما كان موجودًا. إنهم لا يقتربون حتى من مشكلة –فما بالك بالإجابة عليها - المكانة التي يحتلها هذا التطوّر المتنوع في مسيرة التاريخ البشري؟ إنهم ينكرون أن يكون أي نظام أو سمة من سمات المجتمع قد تكون بدائية أو متحضرة أكثر من غيرها. إنهم لا يوفرون خيطًا موحدًا، أو خطًا توجيهيًا، ولا عمليات استحواذ نهائية أو تقدم من مرحلة إلى مرحلة بشكل تدريجي في عملية التطوّر. ولا يقومون بالتحقيق بنوع القوى التي جعلت نوعًا معينًا من السمات لكل مستوى من مستويات التطوّر الاجتماعي.

وبنبذهم للتراث النظري للمدرسة الكلاسيكية فإن هؤلاء الأنثروبولوجيين قد اختزلوا علمهم ليصبح خليطًا من الحقائق والبيانات غير المترابطة. بدلاً من الرؤية التاريخية التي تنطوي على رؤية ديناميكية لبوصلة التنمية الاجتماعية ككل. لقد استبدلوا نهجًا ثابتًا بالوصف البحت. وهذا ليس تراجعًا في نمو العلم فحسب ولكنها عودة إلى مستوى نظري طفولي كذلك.

لقد تطورت المعرفة العلمية من المراحل الأولية الوصفية إلى المرحلة التصنيفية للظواهر المنفصلة ومن ثم إلى مرحلة متقدمة من الكشف عن انتماءاتها وترابطاتها التاريخية. كمقياس لقدراتهم وظف رواد الأنثروبولوجيا النظرية التطوّرية، التي كانت قد وصلت بالفعل إلى أعلى المراحل النظرية هذهِ. لكن المدارس الأكاديمية والتي نشأت كرد فعل ضد المدرسة الكلاسيكية عكست هذا التقدم بالانزلاق إلى مستوى أكثر بدائية.

نبذ المادية

نشأ هذا التراجع مباشرة من التخلي عن النظرة المادية وأهداف المدرسة الكلاسيكية. وكقاعدة عامة فإن أكاديمي القرن العشرين غير راغبين ولا قادرين على ربط النظم الاجتماعية

والثقافية للشعوب البدائية بالقاعدة الاقتصادية التي تقوم عليها. إنهم ينكرون أنّ قوى اللاإنتاج والعمل هي قوى حاسمة في تشكيل هذهِ السمات الثقافية. إنهم يتصرفون كما لو كانت البنية الثقافية العلوية قد تطورت بشكل منفصل، بل وحتى بشكل معاكس للأسس التقنية والإنتاجية.

وبفصل الثقافة عن جذورها الاقتصادية فإن بعض من هؤلاء الأنثروبولوجيين توصلوا إلى أكثر الاستنتاجات عبثًا. على سبيل المثال إنّ إيليوت سميث يحدد مفتاح التقدم البشري على أساس أنه ليس في التقدم المحرز في وسائل الحياة بل بالطريقة الخاصة بحفظ الجثث: «ليس من المبالغة الادعاء بأنّ الأفكار المرتبطة بممارسة فن التحنيط كان لها التأثير الأكثر فعالية في بناء كل من العناصر المادية والروحية للحضارة». [3]

الناتج النهائي لهذهِ الحركة التراجعية هو النهج النفسي المألوف. آخر أبناء المدرسة الوظائفية مارغريت ميد (Mead Margaret)، وإ.سابير (Sapir .E)، وروث بينديكت (Ruth Benedict) وغيرهم من طلاب مدرسة بواس هم الممثلين الرئيسيين لهذا الاتجاه الجديد. بدلاً عن القوى المادية الموضوية والعوامل التي تحدد بنية وتطور المجتمع، طرحوا ملاحظات تعسفية سطحية على ردود الفعل السايكلوجية المختلفة وسلوكيات الشعوب البدائية. بدلاً عن التفاعل التاريخي بين قول الإنتاج النامية والنظم الثقافية التي تنبع منها، أحلوا محلها بغرابة الشخصيات البدائية.

في مجلد واينر غرين تحدد مارغريت ميد الاختلافات موقع مفتاح الاختلافات بين الثقافات، على أساس أنه ليس في الاختلاف بين قواهم الانتاجية والثقافية بل في الأنواع المختلفة للفطام والتدريب المقدم للأطفال على استخدام المراحيض. لماذا وكيف نشأت وتطورت هذهِ السمات الثقافية الثانوية لا تشرح مرغريت ذلك. كل المدرسة الوظائفية وبضمنها الفرع السايكولوجي، يرى «الثقافة» على أنها شيء غيرمجسد وغير مادي. التقطتها الرجال من العدم عن طريق دوافع ونزوات غير قابلة للتفسير.

ليزلي وايت (White .A Leslie) رئيس قسم الأنثوربولوجيا في جامعة ميشيغان هو واحد من الباحثين القلة المعاصرين الذين يرفضون بعناد التخلي عن الوسائل المادية لمدرسة مورغان وتايلور. وهو أكثر المنتقدين الأمريكيين لميول بواس ورادكليف براون، إنه يصف اتجاه المعادي للمادية كالتالي:

«قبل بضعة عقود كانت الثقافة حقيقية جدًا وملموسة وقابلة للملاحظة من قبل الأنثربولوجيين. لقد ذهب الأنثبرولوجيون للشعوب البدائية وشاهدوا وجمعوا الأدوات والثياب وعدة الاحتفالات، والأواني والزخارف، لقد راقبوا الناس يقومون بأشياء مثل طحن البذور وممارسة الختان وصلوات الدفن ومضغ التنبول، لقد لاحظوا التعابير العادي عن المشاعر كراهية الحليب، احترام الخال والخوف من الأشباح، لقد اكتشفوا معارف وإيمان الأشخاص وكل هذا لم يكن حقيقيًا وملموسًا لعالم الأعراق كما هو الحال بالنسبة إلى الشخص المحلي. إلا أنه في السنوات الأخيرة صارت الثقافة مفهومًا مجردًا، غير ملموس وغير مدرك بالحس، وغير واقعي بالمرة بالنسبة إلى العديد من الأنثروبولوجيين. ما كان مرة فئة مميزة من الظواهر الحقيقية والملموسة وموضوعًا لعلم خاص، صار الآن تقريبًا مختلق ولا وجود له. [4]

الهرب من التطوّر

المعاداة للمادية في المدرسة الرجعية رافقه معاداة للتطور. فمن الواضح أن الأدوات الحجرية سبقت الأدوات المعدنية وجمع الطعام سبق الزراعة وتربية المواشي لذا فمن الصعب التخلي عن التطوّر تمامًا. إن المعادين للتطور مجبرون على الاعتراف بوجود بعض التطوّر في التقنية. لكن هذا أبعد ما سيصلون إليه في الاعتراف بالواقعية التاريخية.

علاوة على ذلك كله ينكرون أن تكون النظم الاجتماعية والثقافة تتقدم بالتدريج جنبًا إلى جنب مع الأساس الاقتصادي للمجتمع. إنهم ينكرون صراحة وضمنًا أن في الحقب الاجتماعية المتعاقبة يمكن أن يتم نمو وتطور القوى المادية للإنتاج. ونتيجة لذلك هم لا يفصلون البينية الفوقية للثقافة من قاعدتها المادية ولكن الفرار تماماً من أي مفهوم موحد وشامل للتطور التاريخي.

هدفهم الأساسي مهاجمة أطروحة مورغان عن الفترات الإثنية الرئيسة في التطوّر الاجتماعي: من الوحشية إلى البربرية ثم التحضر. استمد مورغان من قوى الإنتاج المتغيرة في كل المتتاليات المتغيرة في النظم الاجتماعية النابعة منها. وقد وضح أن هذهِ السمات الأساسية للحضارة كالملكية الخاصة والدولة لم توجد في الفترة الوحشية، وقد نشأت في شكل غير متقدم في البربرية فقط. وعلى نفس المنوال فإن النظم الثقافية الحديثة للزواج والعائلة الفردية وإخضاع النساء أقل تواجدًا كلما ذهبنا في التاريخ إلى مدى أبعد. لم يكن لها وجود في عصر الوحشية.

يسخر علماء الأنثروبولوجيا الرجعيين من نتائج مورغان ويرفضونها كما يرفضون طريقته التطوّرية والمادية. في تجميعة وانر غرين، تمّ اعتبار المراحل الإثنية المتوالية للتطور الاجتماعي لمورغان على أنها خردة «منتهية الموضة» و«فيكتورية الطراز» وفقًا لغراهام كلارك عالم الآثار الإنجليزي إنّ مخطط مورغات لتحديد المراحل الإثنية ليس «قابلاً للاحترام حتى» بعد اليوم. إنه يكتب:

اليوم سيبدو من السخيف مدح أو لوم مورغان، وتايلور والبقية، وعلماء منتصف العصر الفيكتوري كانوا يواجهون فراغًا هائلاً... إنهم فقط فعلوا ما قد يفعله أي علماء آخرين تحت ظروف مماثلة وهو ملء الفجوة بالفرضيات. مراحلهم كانت افتراضية.. يمكن للمرء أن يصر بصورة مشروعة على أنّ مراحل ما قبل التاريخ التي كانت مفيدة قبل 70 أو ثمانين سنة، توقفت ومنذ فترة طويلة عن أن تكون محترمة. (5)

من المهم أنه على الرغم من أن «الفراغ الهائل» قد تمّ ملؤه إلى الحافة بالمزيد من البيانات والوثائق خلال السبعين أو الثمانين سنة الماضية. بينما لم يقدم معارضوا مورغان أي بديل مناسب لنظريته للتطور الاجتماعي. بعد إزالة الإطار الإيجابي للتطور الاجتماعي الذي وضعته مدرسة القرن التاسع عشر، ولعدم قدرتهم على توفير أي بديل فإن المدارس الحديثة مفبسة وبشكل واضح من حيث النظرية ومن حيث المنهج. يصورهم ليزلي وايت بشكل مناسب على النحو التالي:

بالإضافة لكونها معادية للمادية، فهي معادية أو مناهضة للفلسفة – ينظرون للتنظير بازدراء - وهي كذلك معادية للتطور. لقد كانت مهمتهم إثبات أن لا وجود للقوانين في علم الأعراق ولا وجود للأنماط أو الأسباب في الظواهر الثقافية، وأن الحضارة –بحسب كلام لوي الداعية الأول لهذهِ الفلسفة - مجرد «خليط غير مخطط له» ومجرد «ركام فوضوي». (6)

في الحقيقة لا وجود للركام والخلط في الظواهر الاجتماعية والثقافية، إنما في عقول وأساليب لوي ومدرسته. حيث سعى رواد الأنثروبولوجيا إلى إنتاج درجة كبيرة من النظام من الفوضى ونجحوا في ذلك، الأكاديميون اليوم جلبوا الفوضى إلى ما كان سابقًا نظامًا معمولاً به. كلما زادت المواد التي راكموها كلما ازدادت آراؤهم ضيقًا. أصبحت دراسة الأنثروبولوجيا مفككة وفوضوية بين أيديهم وفي رؤوس طلابهم.

أنصار التطوّر التدريجي (Piecemeal evolutionists)

بعض المساهمين في كتاب وانر غرين أبدوا قلقًا كبيرًا لغياب أي خط عام لتطور التاريخ البدائي وحاولوا العثور على واحد. جوليان ستيوارد الذي شارك في موضوع «التطوّر والتقدم» يتحدث عن مجموعته التي تحاول إيجاد مكانًا وسطاً بين التطوّرية الكلاسيكية، وبين معارضي التطوّر الصريحين اليوم. في منشوراته المتوالية والتي طورت مساهمته في كتاب وانر غرين، يكشف ستيوارد عن الإجراءات غير العلمية للـ»المختصين»:

رد الفعل المضاد للتطور والوظائفية العلمية قد بلغ إلى الحد الذي تمّ فيه إنكار وجود القياس الفكري.. لقد اعتبروا أنه من التسرع ذكر السبب، ناهيك عن «القانون» في حالات معينة. لقد تمّ تركيز الانتباه على الاختلافات الثقافية والخصوصيات والتفاصيل وغالبًا ما تمّ التعامل مع الثقافة كما لو أنها تطورت بطريقة متشابكة ودون أسباب محددة، أو أنها ازدهرت فجأة بشكل كامل. (7)

في الوقت نفسه يراوح ستيوارد بنفسه مع هؤلاء «المختصين» ضد المدافعين عن عالمية التطوّر، وعلى هذهِ الأرضية الخادعة التي تفشل عليها تعميماتهم بشرح ظاهرة معينة:

لم يوفر التطوّر العالمي بعد أي صيغ حديثة تستطيع شرح أي ثقافة أو كل الثقافات. التحقيق الأكثر إثمارًا سيكون البحث عن القوانين التي تصوغ ظواهر معينة مع الإشارة لظروف معينة. (8)

ما يقوله ستيوارد في الواقع هو: «العالم بالتأكيد ليس مسطحًا، ومع ذلك، ليس بالمدور تمامًا كما يعتقد معظم الناس. لذا فلنعتبره عالمًا مدورًا من بعض الأجزاء».

وفقًا لبيانه الخاص، يقيد ستيوارد بحثه التاريخي إلى «توازي أحداث محدودة بدلاً من أن يكون عالميًا» على سبيل المثال، هو وبعض الأنثربولوجيين الأمريكيين يرسمون سلسلة من مراحل تطوّر المجتمعات على عتبة الحضارة، كمصر، ووادي الرافدين، والصين وأميركا الوسطى ووسط الأنديز. لكن هذهِ الخطوط المتوازية لم يتم جمعها كجوانب متصلة لعملية مستمرة للتطور الاجتماعي من أدنى مرحلة من الوحشية إلى أعلى عتبة الحضارة. الشظايا بقيت شظايا منفصلة من دون علاقة ضرورية لإطار تاريخي شامل. يصف ليزلي وايت هذا التطوّر التدريجي:

يريد د.ستيوارد تطوره تدريجيًا. ويريد للتطور أن يكون في مناطق محددة وفي أجزاء محددة. ومع ذلك لو كان ممكنًا وجود عدد من العمليات التطوّرية والتعميمات التطوّرية في مناطق وحالات مستقلة، لم لا يمكن التعميم على الكل؟ ألاحظ نزاعًا غريبًا إلى حد ما وتناقضًا في الدوافع في المنجز العلمي للدكتور ستيوارد. فهو من ناحية يبدو

مهتمًا جدًا بالتعميمات ويسعى جاهدًا للوصول إليها. ومن ناحية أخرى تجده يرتكز إلى الخصوصي والمحلي والمقيد، والذي هو بطبيعة الحال يميل لمنع صياغة تعميمات واسعة. (9)

يقبل ستيوارد بعصر الحضارة (إذ يتضمن تعميمات أقل اكتساحًا) لكنه يرفض وجود العصرين السابقين من عصور التطوّر الاجتماعي، والسبب «لكونها تفشل في تمييز التنويعات المتعددة في الاتجاه المحلي» ثم يشير إلى القضية التي يرتكز عليها في رفضه الاقتراح بأنّ الأمومية سبقت الأبوية وأنها تمثّل مرحلة حاسمة في التطوّر الاجتماعي:

عدم كفاءة التطوّر الخطي تكمن إلى حد كبير، بالأسبقية المفترضة للأنماط الأمومية على أنماط نظم القرابة، وفي الجهد غير المقصود لجعل كل البيانات عن المجاميع غير متحضرة من البشر، والتي تتضمن معظم العالم البدائي تحت فئة «الوحشية» أو «البربرية». (10)

لكن هذهِ القضية أعمق من موضوع الأسبقية التاريخية للمجتمع الأمومي. مورغان وغيره من المدرسة الكلاسيكية لاحظوا أنه حيثما كانت هناك آثار امومية، كان هناك دلائل واضحة عن أنّ المجتمع الأمومي كان مجتمعًا تعاونيًا ومساواتيًا. هذا الجمع بين المكانة العالية للنساء والمجتمع المساواتي يكمن فيه أساس النفور من التطوّرية، لأنه ببساطة نفور من الماركسية.

الخوف من الماركسية

في حقل الأنثروبولوجيا، كما هو الحال في المجالات الأخرى، غالبًا ما يتم الاعتقاد بأنّ التطوّرية والمذهب المادي لهما تطبيقات ثورية. عن غير قصد كان الأنثربولوجيون الكلاسيكيون قد اقتنعوا وساندوا الماركسية على أنها الطريقة الأكثر علمية للتفكير. لم تنشأ المادية التاريخية من علم الأنثروبولوجيا، لكن مبدعي الماركسية استندوا إلى ما قدمه علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر لتوسيع مداهم التاريخي وإثبات تفسيرهم المادي للتاريخ. لقد وضحوا في استنتاجاتهم المنطقية التناقض الحاد بين الرأسمالية، أعلى أشكال المجتمع الطبقي وبين المجتمع البدائي قبل الطبقي. ترد هذهِ الاستنتاجات في العمل الشهير لإنجلز أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة والذي ظهر في العام 1844.

الابتعاد الرجعي عن المادية والتطوّرية نشأ من الجهود المبذولة في محاربة الماركسية. ولكن في تنصلهم من وجهات نظر الماركسيين، فقد كانوا مضطرين للانقلاب على رواد علمهم

أيضًا. وتنصل هؤلاء الأنثربولوجيين المحدثين عن مبادئ ومناهج أسلافهم الرواد كان لها سابقة متوازية برفض أكاديمي الاقتصاد لأعمال أسلافهم الطبقيين البرجوازين من سميث إلى ريكاردو. نظرية قيمة العمل والتي تمّ أخذها من الاقتصاديين الكلاسيكين وتطويرها من قبل الماركسيين أنتجت الاستنتاجات الثورية لراس المال. البرجوازيون اللاحقون والمتنصلون من هذهِ الاستنتاجات وجدوا أنّه من المناسب إلى جانب هذا التنصل، أن يقوموا بتفريغ كل ايجابيات أسلافهم. نفس الشيء حدث في الأنثروبولوجيا. ارتباط الماركسية بنتائج مورغان والاستنتاج بأنه مثلما تحطم المجتمع البدائي على يد المجتمع الطبقي، كذلك من الممكن أن يتم استبدال المجتمع اللطبقي بمرحلة أرقى من الاشتراكية. المدرسة الرجعية الحديثة وفي تهربها من هذا الاستنتاج، كانت مجبرة لا على معادة الماركسيين فقط، ولكن على رفض أسلافهم ممن كانت نتائجهم تدعم وجهة النظر هذهِ.

ما من غموض في هذهِ النتيجة في تجميعة وانر غرين. يشرح غراهام كلارك لماذا يجب نبذ مدرسة مورغان وتايلور جنبًا إلى جنب مع الماركسية:

يجد الماركسيين في علم الآثار وسيلة للتعافي مما يعتبرونه دليلاً ملموسًا على صحة عقيدة التفسير المادي للتاريخ.. من المؤكد تمامًا أن العقيدة الماركسية لم تعد صالحة كبديل للبحوث الأثرية كما كانت عليه المضاربات من قبل علماء الأعراق في العهد الفيكتوري. كلاهما قد عفا عليهما الزمن. (11)

وبالمثل يفسر جوليان ستيوارد لم لا يطاق الموقف التطوّري الثابت:

إنّ تبني الماركسية والشيوعية لتطورية القرن التاسع عشر، بالأخص لمخطط مورغان كعقيدة رسمية (تولستوي 1952) بالتأكيد لم يكن في صالح تقبل العلماء الأمم الغربية لأي شيء تحت مسمى «التطوّر». (12)

هذا هو السبب الكامن إذن خلف معاداة المادية ومعادة التطوّر من قبل الأنثربولوجيين المحدثين. لقد هيمنت المدرسة الرجعية لأنها كيفت نفسها لتحيزات الطبقة الحاكمة وعقائدها وفرضت الالتزام بالقضاء على انتشار النتائج التطوّرية.

الطريق إلى الأمام

لقد أوجد داروين قاعدة صلبة للبيولوجيا ووجهها إلى الخطوط الصحيحة لشرح كيفية نشأة وتطور الأنواع الحيوانية من شكل إلى آخر.إن علم الأنثروبولوجيا يفتقر لمثل هذا الأساس المتين حتى يكتشف أسرار المهد الاجتماعي للبشرية. إنّ الطريق اليوم أمام الأنثروبولوجيا يقع بالضبط في الحفر الأعمق في تاريخنا الأبعد، وفوق ذلك كله إلى النقطة الحرجة التي نشأ فيها أول حشد اجتماعي ليخرج من عالم الحيوان.

إن هذهِ المشكلة الأساسية لم يتم تجاهلها من قبل علماء القرن التاسع عشر الرواد. على العكس، فبحوثهم النظامية والجادة وفرت نقطة انطلاق سليمة. لقد كشف مورغان عن نظام العشيرة على أنه الشكل الأساسي والعالمي للتنظيم البدائي. لقد حدد كذلك أن العشائر سبقها شكل أكثر بساطة وأقل تنظيمًا من أشكال التنظيم الاجتماعي المعتمد على أساس «طبقات النساء والرجال» هذا «النظام التصنيفي» تمّ استيعابه بالتدريج في نظام العشيرة. يسترعي الاسكتلندي جي ماكلينان (L.J. McLennan) إلى أهمية القواعد الاجتماعية والجنسانية الغريبة التي تمت مناقشتها بشكل مكثف تحت عنواين مختلفة كالطوطم والتابو والزواج الاغترابي. ريفرز (Rivers .R.H.W) يفهم أن هذهِ القرائن الحاسمة التي ضمنت خصوصية نظام العشائر هذا والمدعو بـ«التنظيم المزدوج». جمع السير جيمس فريزر وآخرون بحوثًا ضخمة عن هذهِ الظاهرة وظواهر محيرة أخرى. لكن معنى تكوينها لا يزال مبهمًا. لم تكن الميزة الرئيسة للرواد في الإجابات التي وفروها ولكن بالمواد التي جمعوها، وبالملاحظات الثاقبة التي قدموها، والأسئلة التي طرحوها، وكان عملهم ولا يزال أساسًا لحل مشاكل النشأة الاجتماعية.

على الرغم من كثرة المواد والأهمية الكبيرة لهذا الموضوع، فإنّ التساؤل عن النشأة الاجتماعية تمّ تجاهله في تجميعة وانر غرين. إنهم لم يتوقفوا فقط عن متابعة الدرب الذي بدأه محققوا القرن التاسع عشرـ بل تجاهلوا كذلك المساهمات النظرية المتاحة مسبقًا لِهذهِ الدراسة، بحث إنجلز عن العامل الاجتماعي الحايم الذي رفع الانسانية بعيدًا عن عالم الحيوان. لقد أثبت الماركسيون بالفعل أنّ كل المجتمع من أدنى إلى أعلى المرحل يتقدم إلى الأمام من خلال التقدم المحرز في تقنيات العمل والإنتاج. إلا أن إنجلز استرعى الانتباه لحقيقة أن العمل كان المفتاح لبدء البشرية، وولادة أنشطة العمل كانت في الوقت ذاته ولادة للبشرية. نظرية العمل هذه كأصل اجتماعي موجودة في مقال إنجلز «الدور الذي لعبه العمل في الانتقال من القرد إلى الإنسان».

وبعد خمسين سنة لاحقة عندما نشر في العام 1927 في عمل روبرت بريفولت المعنون «الأمهات» فقد وفر الرابط البيولوجي لهذا الإفتراض. لقد بين أن الوظائف البيولوجيّة الأمومية كانت الأساس الذي لا غنى عنه لأول نشاطات العمل والتعاون الاجتماعي. أثبت الباحثون الأوائل أن النظام الأمومي يمثل مرحلة حاسمة في التطوّر الاجتماعي. أمّا بريفولت فقد مضى أبعد من هذا وأوضح السبب الذي يجعل من الشكل الأمومي ضروريًّا ولا مفر منه لنشأة أول أشكال المجتمع. وقد دعى ذلك النظرية الأمومية للأصل الاجتماعي. تتوافق نظريتا إنجلز وبريفولت إذ كما يشرح إنجلز كان العمل عنصرًا أساسيًا في تحول فرعنا من الأنثروبيدات إلى الإنسانية، وبحسب ما أظهره بريفولت كانت النساء هن الرائدات والقائدات في العمل. ويترتب على ذلك أن النساء العاملات وفرن القوة الحيوية لتطوير أول حشد اجتماعي.

أشار الماركسيون إلى أن المجتمع تأسس على ركنين توأم هما الإنتاج وإعادة الإنتاج. تنقسم هذهِ الوظائف في المجتمع المتحضر بين الجنسين. الإنتاج لحياة جديدة لا يزال إطار المرأة، بينما إنتاج وسائل الحياة بين أيدي الرجال. لكن في بداية البشرية و% 90 مما تلاها من التاريخ البشري، كانت النساء لسن منجبات للأطفال فقط، بل كن كذلك المنتجات الرئيسيّات لوسائل الكفاف. ما شرحه بريفولت كان بسبب أن النساء ينتجن المواليد ويعتنين بهم، صرن أول منتجات لوسائل الحياة.

لذا، فإن الأسبقية التاريخية للنظام الأمومي والمرفوضة من قبل المدارس الأكاديمية، تحمل في الواقع مفتاحًا لحل الأسئلة الأساسية عن نشأة المجتمع. لا تزال هناك الكثير من الأسئلة بلا إجابات، من ضمنها السؤال عن السبب الذي يجعل من المجتمع الأمومي ليس أموميًا فحسب بل تعاونيًا في الإنتاج والعلاقات الاجتماعية. لكن الحل لكل المشاكل المرتبطة بنشأة المجتمع يجب أن يبدأ بالإرشادات التي لا غنى عنها التي وفرها إنجلز وبريفولت. وعلى نفس القدر من الأهمية هناك الحاجة إلى إعادة الأساليب المادية والتطوّرية للمدرسة الكلاسيكية للقرن التاسع عشر التي أصبحت غنية بالبيانات الأكثر وفرة اليوم وبمساعدة المادية التاريخية الماركسية، فإن علم الأنثروبولوجيا لن يخرج من ركوده وعقمه فحسب، بل سيرتفع إلى مستويات جديدة.

Evolutionism and antievolutionism

Ancient Society, p. VI - 1

In the Beginning, p. 26 - 2

In the Beginning, p. 51 - 3

.Philosophy for the Future, pp. 359–60 - 3

Anthropology Today, p. 345 - 4

Philosophy for the Future, pp. 367–68 - 5

Theory of Culture Change, p. 179 - 6

Anthropology Today, p. 325 - 7

Philosophy for the Future, p. 711 - 8

Anthropology Today, p. 316 - 9

Anthropology Today, p. 346 - 10

ibid., p. 315 - 11

معجم المصطلحات

- العشائر التابعة clans Affiliated: فئة عامة تشمل كل من العشائر المرتبطة بالقرابة المتوازية، والعشائر المتحالفة (القرابة المتقاطعة)

- الأنثروبيدات (أشباه الإنسان) Anthropoids: قردة عليا تشبه الإنسان، من أحد فروعها تطورت أول الأنواع البشرية.

- الأنثروبولوجيا Anthropology: هو العلم المختص بدراسة تطوّر المجتمع في العصور ما قبل التاريخية.

- التجسيمية أو التشبيهية (الأنسنة) Anthropomorphism: إطلاق صفات الإنسان على دونه من الكائنات.

- النتاج الصنعي Artifact: منتجات العمل البشري.

- البربرية Barbarism: المرحلة الثانية، والأعلى في التطوّر الاجتماعي، بعد الوحشية، مع نظام اقتصادي معتمد على الزراعة وإنتاج المحاصيل.

- البيولوجي Biology: علم الحياة والكائنات الحية.

- الانتقام للدم revenge Blood: نظام بدائي لمقابلة الموت بالموت كعقاب. ويسمى كذلك الانتقام وضريبة الدم.

• الحضارة civilization: المرحلة الثالثة من التطوّر الاجتماعي، المستمرة إلى الآن، بدأت مع ظهور الملكية الخاصة، الانقسام الطبقي، والعائلة الأبوية.

• العشيرة clan: وحدة المجتمع البدائي، مقارنة بالعائلة، وحدة المجتمع المتحضر. العشيرة البدائية هي دائمًا عشيرة أمومية مكونة من إخوة وأخوات اجتماعيًا، وهي وحدة للزواج الاغترابي داخل القبيلة.

• القرابة التصنيفية kinship Classificatory: نظام العشيرة للقرابة الاجتماعي، تربط مجموعة كبيرة من الأشخاص سويًا من دون الإشارة لروابط القرابة الجينية (العائلية).

• تبادل السلع exchange Commodity: تبادل السلع والبضائع من مالك لآخر، في مقابل الحصول على نوع مختلف من السلع أو المال. هذا التبادل التجاري هو عكس التبادل الداخلي، الهدايا.

• القرابة المتقاطعة cousins- Cross: رجال ونساء من نفس الجيل ينتمون إلى مجاميع مختلفة (متعادية سابقة)، يرتبط الرجال على الجانبين بعلاقات أخوية «إخوة في القانون» والنساء والرجال، والرجال والنساء على الجوانب شركاء محتملين، أو شركاء فعليين.

• العائلة المنقسمة family Divided: العائلة الأمومية، التي يكون فيها أخ الأم مهيمنًا على زوج الأم في العلاقة بالأطفال.

• التنظيم المزدوج organization Dual: علاقة تبادلية بين مجتمعي زواج اغترابي (بطن العشيرة) لتبادل الطعام، الشركاء، والعلاقات الاجتماعية الودية.

• الدورة الشبقية Estrus: الفترة التي تكون فيها الإناث في معظم الأنواع الرئيسية، متهيئة جنسيًا وقادرة على الحمل.

• التطوّر، الاجتماعي ,social Evolution: نظرية تنص على أن المجتمع قد مر بمراحل متسلسلة من التطوّر من الأدنى إلى الأعلى.

• الزواج الاغترابي Exogamy: قاعدة «الزواج الخارجي»، وهي أيضًا قاعدة «الصيد الخارجي» حيث يتوجب على الرجال المنتمين إلى مجموعة القرابة العشائرية، أن يحصلوا على الغذاء والشريك الجنسي من خارج المجموعة.

• عائلة - الأب family- Father: تتكون العائلة الأبوية في المجتمع المتحضرمن أب يقف في مكانة أعلى من زوجته أو مجموعة زوجاته وأطفاله.

• الحفريات Fossil: أدوات عضوية، تتصلب في داخل الحجارة، فلا تتدمر.

• الأخوية Fratriarchy: الأخوية بين الرجال، والربط بينهما بآواصر القرابة الاجتماعية. يماثلها في المجتمع الأمومي كذلك، رابطة الأخوات بين النساء.

• القرابة الأخوية kinship Fratrilineal: القرابة الأخوية الثانوية للقرابة الأمومية.

• إعطاء الهدايا giving- Gift: تبادل الغذاء والأشياء الأخرى بين المجاميع لإنتاج علاقات أموية وأخوية.

• أشباه الإنسان Hominids: كائنات مختلفة أعلى من القردة العليا، وأقل من الإنسان العاقل sapiens Homo

• سفاح القربى Incest: الاتصال الجنسي بين الأقارب الجينيين في العائلة.

• التبادل Interchange: العلاقات الاجتماعية التبادلية، والتي تتضمن إعطاء الهدايا لتمييزها عن المقايضة وتبادل السلع، اللذين نشآ لاحقًا.

• القرابة Kinship: علاقات القرابة الاجتماعية التي تربط العشيرة الأمومية. والقرابة الجينية في المجتمع المتحضر.

• الكولا Kula: مصطلح من تروبرياند لوصف نظامهم للتبادل.

• الأمومية Matriarchy: نظام العشيرة الأمومية للتنظيم الاجتماعي، والذي تلاه نظام العائلة المتحضرة.

• العائلة الأمومية Matrifamily: أول اشكال العائلة، والسابقة لشكل العائلة الأبوية. وتسمى كذلك عائلة الاقتران. أنظر إلى العائلة المنقسمة.

• زواج السكن الأمومي marriage Matrilocal: سكن الزوجان في مجتمع الزوجة.

• بطن العشيرة Moiety: أحد وجها القبيلة، واحد من وجهيها المتآخيين.

• اللا أقارب kin- Non: الأغراب من الشعوب البدائية، ممن لا تربط بينهم أي علاقة قرابة أو علاقة اجتماعية.

• عائلة الاقتران family Pairing: مصطلح مورغان للتعبير عن العائلة الأمومية.

• القرابة المتقاطعة cousins Parallel: الرجال والنساء من نفس الجيل وينتمون إلى عشيرتين مختلفتين، لكن مترابطتين. الرجال هم «الإخوة» والنساء هن «الأخوات»، والعلاقة الجنسية بينهم محرمة.

• الأبوية Patriarchy: علو مكانة الأب والذكر بالعموم، في الحياة العائلية والاجتماعية.

• القرابة الأبوية kinship Patrilineal: الاعتراف بالروابط الأبوية بين الطفل وزوج الأم.

• زواج السكن الأبوي marriage Patrilocal: سكن الزوجان في مجتمع الأب.

• التآخي Phratry: عدد من العشائر المترابطة (المتوازية) المكونة لجانب واحد من القبيلة (بطن واحد)

• البولتاش Potlatch: طقوس لهنود الساحل الشمالي الشرقي، الخاص بتادل الطعام والهدايا.

• الحشد البدائي horde Primal: أقدم أشكال المجاميع الاجتماعية الناشئة في الحياة البدائية.

• فترة الزمان الأول period Primeval: أقدم مراحل الوحشية.

- علم الرئيسيّات Primatology: علم دراسة الرئيسيّات من القردة والقردة العليا.

- بدائي Primitive: مصطلح يستخدم تطبيقه على المراحل العليا من الفترة الوحشية، على الرغم من أن بدايات البربرية أيضًا يعبر عنها بمصطلح البدائية.

- الملكية الخاصة property Private: الثروة التي يملكها الأشخاص والعوائل، كنقيض للمشاعية الملكية في المجتمع البدائي.

- الوحشية Savagery: أول مراحل التطوّر الاجتماعي وأكثرها بدائية، اعتمد اقتصادها على الصيد والجمع.

- علم الأحياء الاجتماعية Sociobiology: علم يجمع بين علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم الاجتماع كما يفسرها ويلسون وغيره. تعتمد على نوع ساذج من الحتمية البيولوجيّة.

- علم الاجتماع Sociology: علم يدرس أصل وتطور التنظيمات الاجتماعية.

- التابو Taboo: الحظر

- الطوطم Totemism: أقدم أشكال التنظيم الاجتماعي، تعتمد على القرابة الطوطمية والتابو.

- القبيلة Tribe: مجمع مكون من نوعين من التآخيات أو جانبين، كل جانب يضم بضعة عشائر مترابطة.

BIBLIOGRAPHY

Altmann, Stuart A. Social Communication Among Primates. •
.Chicago: University of Chicago Press, 1967

Ardrey, Robert. African Genesis: A Personal Investigation Into the •
Animal Origins and Nature of Man. New York: Dell Publishers, 1963
.((1961

Ardrey, Robert.The Territorial Imperative. New York: Dell •
.Publishers, 1966

Bachofen, J.J. Myth, Religion and Mother Right. Translated by •
.(Ralph Mannheim. Princeton: Princeton University Press, 1967 (1861

Boulding, Kenneth E. "Am I A Man Or A Mouse—Or Both?" In •
Man and Aggression, M.F. Ashley Montagu, ed. New York: Oxford
.(University Press, 1969 (1968

Briffault, Robert. The Mothers: A Study of the Origin of Sentiments •
and Institutions. 3 vols. New York: Macmillan; London: Allen and Unwin;
.(1952 (1927

Carrighar, Sally. "War Is Not in Our Genes." In Man and •
Aggression, M.F. Ashley Montagu, ed. New York: Oxford University Press,

.(1969 (1968

Childe, V. Gordon. Man Makes Himself. New York: New American •
.(Library, 1951 (1936

Childe, V. Gordon. What Happened in History? Harmondsworth, •
.(Middlesex, England: Penguin Books, 1960 (1942

Clark, J. Grahame D., "Archeological Theories and Interpretation: •
Old World." In Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory, A.L.
.Kroeber, ed. Chicago: University of Chicago Press, 1953

Clark, W.E. LeGros. History of the Primates: An Introduction to the •
.Study of Fossil Man. 2d ed. London: British Museum, 1950

Cockburn, Alexander. Review of Sociobiology: The New Synthesis. •
.In the Village Voice, July 28, 1975

Darwin, Charles. The Descent of Man. 2d ed., revised. New York: •
.(Burt, 1874 (1871

Eaton, G. Gray. "The Social Order of Japanese Macaques." •
.Scientific American, October 1976

Eggan, Fred. "Aboriginal Sins." Review of Remarks and Inventions: •
Sceptical Essays about Kinship, by Rodney Needham. In London Times
.Literary Supplement, December 13, 1974

Emlen, John T., Jr., and Schaller, George. "In the Home of the •
Mountain Gorilla." In Primate Social Behavior, Charles H. Southwick, ed.
.Princeton: D. Van Nostrand Co., 1963

Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private Property, and •
.the State. Introduction by Evelyn Reed. New York: Pathfinder Press, 1972

Engels, Frederick. "The Part Played by Labour in the Transition •
from Ape to Man." In The Origin of the Family, Private Property, and the
.State. Introduction by Evelyn Reed. New York: Pathfinder Press, 1972

Fox, Robin. Encounter with Anthropology. New York: Dell •
.(Publishers, Laurel edition, 1975 (1968

Fox, Robin. Kinship and Marriage. Harmondsworth, Middlesex, •
.England: Penguin Books, 1967

Galdikas -Brindamour, Biruté. "Orangutans, Indonesia's 'People of •
.the Forest.' " National Geographic, October 1975

Goodall, Jane Van Lawick. In the Shadow of Man. Boston: •
.Houghton Mifflin Co., 1971

Gorer, Geoffrey. "Ardrey on Human Nature: Animals, Nations, •
Imperatives." In Man and Aggression, M.F. Ashley Montagu, ed. New
.(York: Oxford University Press, 1969 (1968

Gould, Stephen Jay. "Posture Maketh the Man." Natural History, •
.November 1975

Hahn, Emily. On the Side of the Apes. New York: Thomas Y. •
.Crowell, 1968

Hall, K.R.L. "Behavior and Ecology of the Wild Patas Monkeys in •
Uganda." In Primates, Phyllis C. Jay, ed. New York: Holt, Rinehart &

.Winston, 1968

Hall, K.R.L. "Some Problems in the Analysis and Comparison of • Monkey and Ape Behavior." In Classification and Human Evolution, S.L. .Washburn, ed. Chicago: Aldine Publishing Co., 1963

Hall, K.R.L. "Tool -Using Performances as Indicators of Behavioral • Adaptability." In Primates, Phyllis C. Jay, ed. New York: Holt, Rinehart & .Winston, 1968

Harris, Marvin. The Rise of Anthropological Theory. New York: • .Thomas Y. Crowell, 1968

Harris, Marvin. "Male Supremacy is on the Way Out. It was Just a • Phase in the Evolution of Culture." Interview with Carol Travis. In .Psychology Today, January 1975

Hoebel, E. Adamson. Man in the Primitive World. New York: • .McGraw -Hill Co., 1949

Holloway, Ralph. "Territory and Aggression in Man: A Look at • Ardrey's 'Territorial Imperative.' " In Man and Aggression, M.F. Ashley .(Montagu, ed. New York: Oxford University Press, 1969 (1968

Howells, William W. Mankind So Far. American Museum of • .Natural History Science Series. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1944

Jay, Phyllis C., ed. Primates: Studies in Adaptation and Variability. • .New York: Holt, Rinehart & Winston, 1968

.Jones, F. Wood. Arboreal Man. London: Arnold & Co., 1926 •

Korn, Francis. Elementary Structures Reconsidered: Lévi -Strauss •
on Kinship. Berkeley and Los Angeles: University of California Press,
.1973

Kroeber, A.L., ed. Anthropology Today: An Encyclopedic •
.Inventory. Chicago: University of Chicago Press, 1953

Lancaster, Jane Beckman. "Stimulus Response." Psychology Today, •
.September 1973

Leach, E.R. Rethinking Anthropology. London: Athlone Press, •
.1966

Leacock, Eleanor. "The Changing Family and Lévi -Strauss, or •
.Whatever Happened to Fathers?" Social Research, summer 1977

Leacock, Eleanor and Nash, June. "Ideologies of Sex, Archetypes •
and Stereotypes." In Issues in Cross -Culture Research. Annals of the New
.York Academy of Sciences, vol. 285, 1977

Lévi -Strauss, Claude. The Elementary Structures of Kinship. •
.(Revised ed. Boston: Beacon Press, 1969 (1949

Lévi -Strauss, Claude.The Savage Mind. Chicago: University of •
.Chicago Press, 1966

Lévi -Strauss, Claude.Structural Anthropology. New York: Basic •
.Books, 1967

Lévi -Strauss, Claude.Totemism. Boston: Beacon Press, 1963 •
.((1962

Linton, Ralph. The Study of Man (excerpts). In Sex Differences, •
.Patrick C. Lee and Robert S. Stewart, Eds. New York: Urizen Books, 1976

Linton, Ralph. The Tree of Culture. New York: Alfred A. Knopf, •
.1955

Lorenz, Konrad. On Aggression. New York: Harcourt, Brace & •
.World, 1966

Lowie, Robert H. The History of Ethnological Theory. New York: •
.Farrar & Rinehart, 1937

Montagu, M.F. Ashley, ed. Man and Aggression. Oxford: Oxford •
.University Press, 1969

Montagu, M.F. Ashley, ed. "The New Litany of 'Innate Depravity.' " •
In Man and Aggression, M.F. Ashley Montagu, ed. Oxford: Oxford
.University Press, 1969

.[Morgan, Lewis H. Ancient Society. Chicago: Kerr [1877 •

Morris, Desmond. The Naked Ape. New York: Dell Publishers, •
.1967

Needham, Rodney. "Prospects and Impediments" for "The State of •
.Anthropology." London Times Literary Supplement, July 6, 1973

Needham, Rodney. Remarks and Inventions: Sceptical Essays about •
.Kinship. London: Tavistock, 1974

Oakley, Kenneth P. Man the Tool -Maker. London: British Museum, •
.1950

Penniman, T.K. A Hundred Years of Anthropology. London: Gerald •
.Ducksworth & Co., 1952

Reed, Evelyn. Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to •
.Patriarchal Family. New York: Pathfinder Press, 1975

Reining, Priscilla, ed. Kinship Studies in the Morgan Centennial •
.Year. Anthropological Society of Washington, 1972

Rohrlich -Leavitt, Ruby. Peaceable Primates and Gentle People. •
.New York: Harper & Row, 1975

Sahlins, Marshall D. and Service, Elman R., eds. Evolution and •
.Culture. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959

Sanderson, Ivan T. The Monkey Kingdom: An Introduction to •
.Primates. Philadelphia and New York: Chilton Books, 1963

Schaller, George B. The Year of the Gorilla. Chicago: University of •
.Chicago Press, 1971

Schneider, David M. and Gough, Kathleen, eds. Matrilineal Kinship. •
.Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961

Scott, J.P. "That Old -Time Aggression." In Man and Aggression, •
M.F. Ashley

.Montagu, ed. Oxford: Oxford University Press, 1969

Simpson, George Gaylord. The Meaning of Evolution. New Haven: •
.Yale University Press, 1969

Shapiro, Arnold. "Dr. Strum: Presenting Baboons." In Westways •
.magazine, vol. 69, no. 3, March 1977

Steward, Julian H. "Evolution and Process." In Anthropology Today. •
An Encyclopedic Inventory, A.L. Kroeber, ed. Chicago: University of
.Chicago Press, 1953

Strum, Shirley C. "Life with the Pumphouse Gang." National •
.Geographic, May 1975

Tiger, Lionel. "Male Dominance? Yes, Alas. A Sexist Plot? No." •
.New York Times Magazine, October 25, 1970

.(Tiger, Lionel.Men in Groups. New York: Vintage, 1970 (1969 •

Tilney, Frederick. The Master of Destiny. Garden City, New York: •
.Doubleday, Doran & Co., 1929

Tylor, Edward Burnett. Anthropology. Abridged ed. Ann Arbor: •
.(University of Michigan Press, 1970 (1881

Tylor, Edward Burnett. "On a Method of Investigating the •
Development of Institutions." In

Source Book in Anthropology, A.L. Kroeber and T.T. Waterman, •
.eds. New York: Harcourt, Brace, 1931

Washburn, S.L., ed. Classification and Human Evolution. Chicago: •
.Aldine Publishing Co., 1962

Washburn. Social Life of Early Man. Chicago: Aldine Publishing •
.Co., 1961

Washburn, and DeVore, Irven. "The Social Life of Baboons." In •
,Primate Social Behavior

.Charles W. Southwick, ed. New York: D. Van Nostrand Co., 1963 •

Charles W. Southwick, and DeVore, Irven. "Social Behavior of •
Baboons and Early Man." In

Social Life of Early Man, S.L. Washburn, ed. Chicago: Aldine •
.Publishing Co., 1961

Charles W. Southwick, and Hamburg, D.A. "Aggressive Behavior in •
Old World Monkeys and Apes." In Primates, Phyllis C. Jay, ed. New York:
.Holt, Rinehart & Winston, 1968

Wertheim, W.F. Evolution and Revolution: The Rising Waves of •
.Emancipation. London: Penguin Books, 1974

White, Leslie A. "Ethnological Theory." In Philosophy for the •
Future, Marvin

Farber, F.J. McGill, and Roy W. Sellars, eds. New York: Macmillan,
.1949

Wilson, Edward O. Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge, •
.Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1975

Yerkes, Robert M. Chimpanzees: A Laboratory Colony. New •
.Haven: Yale University Press, 1943

HOWARD HAYMES BIBLIOGRAPHY

Atkinson, Ti -Grace. "The Institution of Sexual Intercourse." New •
.York: Mimeographed by the Feminist, 1968

Atkinson, Ti -Grace. "Radical Feminism." New York: •
.Mimeographed, 1969

Bachofen, J.J. Myth, Religion and Mother Right. Translated by •
.Ralph Mannheim

.(Princeton: Princeton University Press, 1967 (1861 •

.Bird, Caroline. Born Female. New York: David McKay Co., 1970 •

Diner, Helen. Mothers and Amazons. Garden City, N.Y.: Doubleday •
.& Co., 1965

Dixon, Marlene. "Why Women's Liberation?" Ramparts, November •
.1969

Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private Property, and •
the State. In The Woman Question. New York: International Publishers,
.1951

.Figes, Eva. Patriarchal Attitudes. New York: Stein & Day, 1970 •

Firestone, Shulamith. Dialectic of Sex: The Case for Feminist •
.Revolution. New York: Bantam Books, 1971

Gibbs, James L., Jr. "Social Organization." In Horizons of •
.Anthropology, Sol Tax, ed. Chicago: Aldine Publishing Co., 1964

Jones, Beverly and Brown, Judith. Toward a Female Liberation •
.Movement. Boston: New England Free Press, 1968

Kardiner, Abram and Preble, Edward. They Studied Man. New •
.York: World Publishers, 1961

Marx, Karl and Engels, Frederick. The Communist Manifesto. In •
Introduction to Contemporary Civilization in the West. 2 vols., 3d ed. New
.York: Columbia University Press, 1961

.Millett, Kate. Sexual Politics. New York: Avon Books, 1969 •

Mitchell, Juliet. "Women: The Longest Revolution." New Left •
.Review, November/ December 1966

Morgan, Lewis Henry. Systems of Consanguinity and Affinity of the •
Human Family. In Readings in Anthropology, Morton H. Fried, ed. (entitled
"General

Observations Upon Systems of Relationship"). 2 vols., 2d ed. New •
.York: Thomas Y. Crowell Co., 1968

Morgan, Robin, ed. Sisterhood Is Powerful. New York: Random •
.House, 1970

Reed, Evelyn. Problems of Women’s Liberation: A Marxist •
.Approach, New York: Pathfinder Press, 1970

Sherfey, Mary Jane. "Ancient Man Knew His Place." New York •
.Times, November 14, 1972

Notes

[1←]
الجاوي (Gwi) وقد يُطلق عليهم اسم Khwe- Gwi شعبٌ من شعوب جنوب وشرق إفريقيا، من مستوطني الصحاري، يتواجدون حاليًّا في جمهورية بتسوانا جنوب الصحراء الإفريقية الكبرى،وعددهم الحالي يقارب 1700 شخص فقط. (المترجمة)

[2←]
الحتمية البيولوجية (Biologism): تعرف كذلك بمسمّى الحتمية الجينية أو الاختزال الجيني. ويُقصد بها اختزال الإنسان بمعرفاته الجينية والبيولوجية فقط، وتفسير كلّ سلوكياته الاجتماعية وفق الأساس الجيني والبيولوجي، ووفق أصله الحيواني، من دون الأخذ في الاعتبار العوامل الأخرى كالثقافة والبيئة والتعليم وغيرها. (المترجمة).

[3←]
الداروينية الاجتماعية: مجموعة أفكار أيدولوجية ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، وتسعى لإسقاط مفاهيم بيولوجية مشتقة من نظريّة التطوّر، مثل «البقاء للأصلح» على الواقع السياسي والاجتماعي، لتبرّر العنصرية العرقية والعنصرية الجنسية ودعم الرأسمالية في اضطهادها للعمال. تراجعت شعبية هذهِ الأفكار بشكل كبير بعد الحرب العالمية الأولى والثانية لاسيّما بعد ارتباطها بالنازية، وبعد إثبات زيف أساسها العلمي. (المترجمة)

[4←]
الدغفل، هو صغير الفيل. (المترجمة)

[5←]
سمك الكهف (fish cave): سمكة الكهف العمياء أو التترا العمياء أو التترا المكسيسكية، هي نوع من الأسماك الصغيرة، وردية اللون، وتعيش بين الصخور وفي الجداول.. تسمّى بالعمياء لكونها بلا عيون وبلا أيّ بقعة لونيّة لتحسس الضوء. (المترجمة)

[6←]
جمعية جون بيرش: جمعية يمنية متطرفة، من اليمين الراديكالي، معادية للشيوعية، ومناصرة لتحجيم دور الدولة ومنع التدخل الاقتصادي، والحد من الهجرة. يقع مقرها في الولايات المتحددة. وقفت الجمعية ضدّ حركات التحرير والحقوق المدنية في السيتينات بحجة أنّ قادة الحركة كانوا شيوعيين،وصلت ذروة نشاطها في السبعينيات ثم تراجعت، وعادت للنشاط مع العام 2010. وجون بيرش هو جاسوس أمريكي اتخذ التبشير بالمسيحية غطاءً له قبل أن يُكتشف وتعدمه القوات الشيوعية في الصين رميًا بالرصاص عام 1945، أمّا الموالون للإمبراطورية المتحدة هم الذين وقفوا إلى جانب المملكة المتحدة في حرب الاستقلال الأمريكية، وعارضهم في ذلك الوطنيون واعتبروهم معادين للحرية الأمريكية. (المترجمة)

[7←]
باوري منطقة من مناطق نيويورك، من أوائل المستوطنات معروفها بقلة نظافتها وسوء حاناتها (المترجمة).

[8←]
(تبادل وجهات النظر هذا بين الدكتور هاورد هايمس وإيفلين ريد نُشر في آذار عام 1975 في مجلة المراجعة الاشتراكية العالمية. كلا المساهمتين كُتبتا قبل نشر كتاب إيفلين عن المرأة والتطوّر. يحمل هايمس شهادة الدكتوراه في التعليم من جامعة نيويورك وهو يدير حاليًا التعليم الاحترافي المستمر في كلية التمريض في مركز العلوم الصحية في جامعة ولاية نيويورك في ستوني بروك. وهو كاتب مشارك في مجلة جمعية الأفلام وعلم النفس في الجامعة، ومؤلف كتاب عن الأفلام في القاعات الدراسية.

[9←]
نظرية الاختلاط الجنسي البدائي :(Primitive Promiscuity) نظرية أنثروبولوجية من القرن التاسع عشر، تقول إنّ الإنسان البدائي عاش في أول عصوره من دون فكرة الزواج، والارتباط بشخص واحد، بل كانت هناك مشاعية جنسية، وتخالط جنسي حر، ومن دون وجود لفكرة الأب. (المترجمة)

[10←]
النظرية الوظيفية أوالنسق الاجتماعي (school factionist The) النسق الاجتماعي واحد من الأنساق الثلاثة: الثقافة، والشخصية والنظام الاجتماعي. يرى أتباع المدرسة الوظيفية أنّ المجتمع عبارة عن وحدات اجتماعية يؤدي كل منها وظيفة معينة ضمن نسق واحد يؤدي في النهاية إلى تحقيق التكافل والاستقرار في المجتمع، أول منظري النسق الاجتماعي هو الفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر، إلا أن أهم منظريها هو دوركهايم الذي شبه المجتمع بالجسم البشري، وكل وحدة من المجتمع تؤدي دورها كما يؤدي كل عضو في الجسم دوره. (المترجمة)

[11←]
التطوّر الاجتماعي أحادي الخط :(Unilinear Social Evolution) نظرية أنثروبولوجية من نظريات المدرسة الكلاسيكية للقرن التاسع عشر، تفترض خطاً واحدًا لتطور جميع المجتمعات، كما في نظرية مورغان التي تفترض أنّ المجتمعات بدأت وحشية، ثم بربرية، ثم انتهت إلى الحضارة. (المترجمة)

[12←]
الأسرة النواة (Family Nuclear The): مصطلح يطلق على أسرة من زوجين فقط مع أولادهما –إن وجدوا - يستخدم المصطلح للتفريق بينها وبين العوائل الكبرى. (المترجمة)

[13←]
«anthropology armchair» مصطلح غير معرب، يمكن تعريبه إلى «أنثروبولوجيا الكراسي المريحة» فبحسب قاموس كامبريدج إنّ وصف الكرسي المريح بذراعين (armchair) يطلق على الأشخاص الذين يزعمون معرفة أشياء كثيرة، أو هم يمتلكون بالفعل معرفة كبيرة إلّا أنّها معرفة نظرية، غير ناتجة عن المعرفة المباشرة والفعلية بالأشياء، وهو رأي الوظائفيون بالتطوّريين واعتبارهم يعتمدون التخمينات، دون المعرفة الميدانية. (المترجمة)

[14←]

رؤية عين الدودة (view eye worm's) مصطلح يطلق على طريقة معاينة الأشياء من الأسفل، كما لو كان المراقب دودة ؛ وهي عكس وجهة نظر عين الطير، التي تنظر إلى الأشياء من علو. وهي بالعموم صفة للرؤية التي تكبر الأشياء وتزيد من حجمها لتغطي على النظر، من دون القدرة على رؤية الصورة الكاملة. (المترجمة)

[15←]

تستند هذه المقالة إلى عرض تقديمي قدمته إيفلين ريد خلال نقاش مع البروفيسور والتر جولدشميدت، الرئيس السابق للجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا، في 24 أيارعام 1975، في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس. بناءً على طلبه، لم ينشر رد البروفيسور جولدشميدت.

[16←]

ميديا أسطورة يونانية تتحدث عن ميديا ابنة الملك ايتس، وحفيدة إله الشمس هيليوس، وقيل أنها صارت زوجة أخيل فيما بعد. كانت ساحرة عظيمة، وقد قامت بمساعدة جاسون زعيم الأبطال المعروفين باسم الأرغونوت، في سعيه لاسترداد عرشه شرط أن يتزوجها، ففعل ذلك، لكنه بعد عشر سنوات قرر الزواج بأخرى فانتقمت منه بقتلها لأولادها.

أوديب ملك طيبة وحكايته معروفة فقد أمر والده أن يقتل طفلاً بعد أن تنبأ له كاهن أبولو بأنه سيكبر ليقتل أباه ويتزوج أمه، لكن الراعي الذي سلم له الطفل أشفق عليه، فسلمه لبولياس ملك كورينت الذي لم يكن له أطفال، عندما كبر أوديب أخبره العراف أنّه سيقتل أباه ويتزوج أمه، فهرب من المدينة خوفًا من مصيره، لتقوده رحلته إلى تحقيق النبؤة بقتله لوالده الحقيقي وزواجه من أمه، وعندما علم بالأمر فقأ عينيه وقتلت أمه -زوجته نفسها.وأخيرًا أورستيس المجنون ابن أجمانون وعشيقته كليمنتسرا، كان غائبًا عندما قامت والدته بقتل والده، وحين عاد اضطر لقتل والدته ثأرًا لأباه. واستخدم الكاتب البريطاني رووربرت جريفز حكايته كرمز لمقتل الأمومية والنصر للأبوية. (المترجمة)

[17←]

طقوس العبور (passage of rites The) هي طقوس تجرى للاحتفاء بالعبور من حالة إلى أخرى وأشهر أشكالها طقس العبور للبلوغ وطقس الولادة، أما طقوس القبول (of rites The initiation) فهي طقوس التهيئة وهي شكل من طقوس العبور الخاصة بالقبول ضمن جماعة معينة أو التهيئة للبلوغ أو الولادة، أو الحمل التعاطفي (متلازمة كوفاد) ويسمى أحيانًا نفاس البعل وهي حالة يشعر فيها الشريك الجنسي للمرأة بأعراض مقاربة لأعراضها خلال الحمل كغثيان الصباح، وآلام الظهر وتغير في الشهية وما شابه، وقد تصل في الحالات الأشد لحدوث الآم مشابهة لآلام الولادة ويصاب الشريك باكتئاب ما بعد الولادة. (المترجمة)

[18←]

التنظيم المزدوج (organization Dual): هو نظام يقسم المجتمع إلى قسمين، أو العشيرة إلى شطرين يعرف كل منهما باسم Moiety. (المترجمة)

[19←]

Moiety: مصطلح يطلق على بطني العشيرة التي تتكون من بطنين فقط، فيدعى كل بطن أو كل شطر باسم «Moiety» وجمعها Moieties ومن هنا كان الزواج بين شطري العشيرة يعتبر نوعًا من الزواج الاغترابي (exogamous). (المترجمة)

[20←]
كلمة cousins تترجم بالتحديد إلى أبناء العم أو أبناء الخال، وبالتالي فإن cousins parallel تعني أبناء العمومة والخؤولة المتوازية، بينما تعني cousins- cross أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة، لكنني فضلت إستخدام كلمة القرابة والأقارب للاختصار. (المترجمة)

[21←]
L'Homme عن اللغة الفرنسية وتعني الرجل أو الإنسان. (المترجمة)

[22←]
الأوجيبا أو الأوجيبوي وتترجم أحيانًا الأوتشيبا هي قبيلة من قبائل الهنود الحمر الكبيرة في شمال أمريكا وهم من عرق الغونكين، ويتحدثون اللغة الغونيكية. (المترجمة)

[23←]
الهوبي Hopi قبيلة من قبائل الأمريكيين الأصليين (الهنود الحمر) يسكنون في ولاية أريزونا في الولايات المتحدة ضمن محمية خاصة بهم تحمل اسمهم ويبلغ عددهم حاليًا أقل من 20 ألف شخص. (المترجمة)

[24←]
البوتلاش (potlatches) تقليد من تقاليد سكان أميركا الأصليين (الهنود الحمر) وهو عيد تبادل الهدايا وتعني الترجمة الحرفية للكلمة «التخلي» أو «الهدية» ويقام بمناسبة الأحداث الحياتية الكبيرة كالولادات والوفيات والزواج والتبني. تمّ حظر العيد لفترات طويلة في كندا ثم أزيل عنه الحظر. تمت دراسة البوتلاش من قبل الأنثروبولوجيين واعتماده مسمى لمهرجانات تبادل الهدايا أما فهي تسمية لنوع مماثل من المهرجانات. (المترجمة)

[25←]
regalías de casas: من اللغة الإسبانية تتكون الكلمة من مقطعين casas وتعني منزل أو سكن، أو محل، والمقطع الثاني regalías وتعني الملوك، والشعارات الملكية والأتاوات. (المترجمة)

[26←]
أوردت الكاتبة إسم الكتاب بالالمانية Mutterrecht. Das (المترجمة)

[27←]
gens عن الفرنسية بمعنى ناس، أو أشخاص، أو قوم، أوعشيرة. (المترجمة)